

بدائع الفوائد

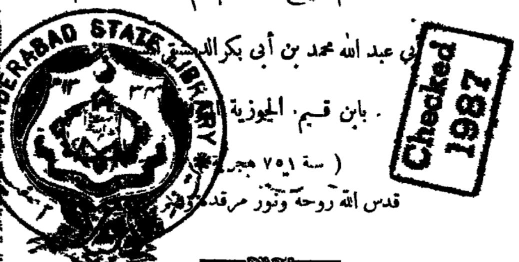
للعلامة الامام شيخ الاسلام علم العلماء الأعلام

أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي الشهير

بابن قيم الجوزية

(المتوفى سنة ٧٥١ هجرية)

قدس الله روحه ونور مرقده وضريحه



قال البرهان البقاعي في تفسيره المبني على التناسب بين الآيات (وأبدى الامام شمس الدين ابن قيم الجوزية الدمشقي الحنبلي في كتاب له كالتذكرة سماه « بدائع الفوائد » سراً غريباً في ابتداء القرآن بقوله آلم الخ)

الجزء الاول

(عُنِيَ بتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله)

ادارة الطباعة المنيرية

لصاحبها ومديرها محمد منير عبده أغا الدمشقي

(طبع على نفقة عبد الهادي وأخيه أبي بكر نجلي الشيخ محمد منير من علماء الأزهر)

﴿ وصلى الله على رسولنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم ﴾

قال الشيخ الامام العالم العلامة الأوحد البارع أوحد الفضلاء * وقدوة العلماء * وارث الأنبياء شيخ الاسلام مفتي الانام المجتهد المفسر ترجمان القرآن * ذو الفوائد الحسان * أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية رحمه الله وأدخله الجنة آمين * الحمد لله ولا قوة إلا بالله هذه فوائد مختلفة الانواع

فائدة

حقوق المالك شيء وحقوق الملك شيء آخر فحقوق المالك تجب لمن له علي أخيه حق وحقوق الملك تتبع الملك ولا يراعى بها المالك وعلى هذا حق الشفعة للذمي على المسلم من أوجبه جعله من حقوق الأملاك ومن أسقطه جعله من حقوق المالكين والنظر الثاني أظهر وأصح لأن الشارع لم يجعل للذمى حقاً فى الطريق المشترك عند المزاحمة فقال « إذا لقيتموهم فى طريق فاضطروهم الى أضيقه » فكيف يجعل له حقاً فى انتزاع الملك المختص به عند التزاحم وهذه حجة الامام أحمد نفسه. وأما حديث « لا شفعة لنصراني » فاحتج به بعض أصحابه وهو أعلم من أن يحتج به فانه من كلام بعض التابعين *

فائدة

تمليك المنفعة شيء وتمليك الانتفاع شيء آخر فالأول يملك به الانتفاع والمعاوضة والثاني يملك به الانتفاع دون المعاوضة وعليها اجارة ما استأجره لأنه ملك المنفعة بخلاف المعاوضة على البضع فانه لم يملكه وإنما ملك أن ينتفع به وكذلك اجارة ما ملك أن ينتفع به من الحقوق كالجلوس بالرحاب وبيوت المدارس والرُّبط ونحو ذلك لا يملكها لأنه لم يملك المنفعة وإنما ملك الانتفاع وعلى هذا الخلاف تُخَرَّجُ اجارة المستعار فمن منعها كالشافعي وأحمد ومن تبعهما قال لم يملك المنفعة وإنما ملك الانتفاع ومَن جوزها كمالك ومن تبعه قال هو قد ملك المنفعة ولهذا يلزم عنده بالتوقيت ولو اطلقها لزمت فى مدة ينتفع بمثلها عرفا فليس له الرجوع قبلها *

فائدة

قولهم اذا كان للحكم سببان جاز تقديمه على أحدهما ليس بجيد وفى العبارة تسامح والحكم لا يتقدم سببه بل الأولى أن يقال اذا كان للحكم سبب وشرط جاز تقديمه على شرطه دون سببه وأما تقديمه عليهما أو على سببه فممتنع ولعل النزاع لفظى فان شرط الحكم من جملة أسبابه المعتبرة فى ثبوته فلو قدمت الظهر مثلا على الزوال والجلْدَ على الشرب والزنا لم يجز اتفاقا وأما اذا كان له سبب وشرط فله ثلاثة أحوال * أحدها أن يتقدم عليهما فلغو * والثانى أن يتأخر عنهما فمعتبر صحيح * الثالث أن يتوسط بينهما فهو مثار الخلاف وله صور * إحداها كفارة اليمين سببها الحلف وشرطها الحنث فمن جوز توسطها راعى التأخر عن

السبب ومن منعه رأى أن الشرط جزء من السبب * الثانية وجوب الزكاة سببه النصاب وشرطه الحول ومأخذ الجواز وعدمه ما ذكرناه * الثالثة لو كفر قبل الجرح كان لغواً وبعد القتل معتبر وبينهما مختلف فيه * الرابعة لو عفي عن القصاص قبل الجرح فلغو وبعد الموت عفو الوارث معتبر وبينهما ينفذ أيضا * الخامسة اذا أخرج زكاة الحب قبل خروجه لا يجزى وبعد يبسه يعتبر وبين نضجه ويبسه كذلك * السادسة اذا أذن الورثة في التصرف فيما زاد على الثلث قبل المرض فلغو واجازتهم بعد الموت معتبرة واذنهم بعد المرض مختلف فيه فأحمد لا يعتبره لانه اجازة من غير مالك ومالك يعتبره وقوله أظهر * السابعة اذا أسقطا الخيار قبل التبايع ففيه خلاف فمن منعه نظر إلى تقدمه على السبب ومن أجازه وهو الصحيح قال الفرق بينهما انهما قد عقدا العقد على هذا الوجه فلم يتقدم هنا الحكم على سببه أصلا فانه لم يثبت وسقط بعد ثبوته وقبل سببه بل تبايعا على عدم ثبوته وكأنه حق لهما رضيا باسقاطه وعدم انعقاده وتجرد السبب عن اقتضائه فمن جعل هذه المسئلة من هذه القاعدة فقد فاته الصواب ونظيرها سواء اسقاط الشفعة قبل البيع فمن لم ير سقوطها قال هو تقديم للحكم على سببه وليس بصحيح بل هو اسقاط لحق كان بعرض الثبوت فلو أن الشفعة ثبتت ثم سقطت قبل البيع لزم ماذكرتم ولكن صاحبها رضي باسقاطها وان لا يكون البيع سببا لأخذه بها فالحق له وقد أسقطه وقد دل النص على سقوط الخيار والشفعة قبل البيع وصار هذا كما لو أذن له في إتلاف ماله واسقط الضمان عنه قبل الاتلاف فانه لا يضمن اتفاقا فهذا موجب النص والقياس وأما اذا اسقطت المرأة حقها من النفقة والقسم فلها الرجوع فيه ولا يسقط لأن الطباع لا تصبر على ذلك ولا تستمر عليه لتجدد اقتضائها له كل وقت بخلاف اسقاط الحقوق الثابتة دفعة كالشفعة والخيار ونحوها فانها قد توطن النفس على اسقاطها وأشباهها لا تتجدد فافهمه*

فائدة

الفرق بين الشهادة والرواية أن الرواية يعم حكمها الراوى وغيره على مر الأزمان والشهادة تخص المشهود عليه وله ولايتعداهما الا بطريق التبعية المحضة فالزام المعين يتوقع منه العداوة وحق المنفعة والتهمة الموجبة للردفاحتيط لها بالعدد والذكورية وردت بالقرابة والعداوة وتطرق التهم ولم يفعل مثل هذا فى الرواية التى يعم حكمها ولا يخص فلم يشترط فيها عدد ولا ذكورية بل اشترط فيها مايكون مغلبا على الظن صدق الخبر وهو العدالة المانعة من الكذب واليقظة المانعة من غلبة السهو والتخليط ولما كان النساء ناقصات عقل ودين لم يكنّ من أهل الشهادة فاذا دعت الحاجة إلى ذلك قويت المرأة بمثلها لأنه حينئذ أبعد من سهوها وغلطها لتذكير صاحبتها لها وأما اشتراط الحرية ففي غاية البعد ولا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا اجماع وقد حكي أحمد عن أنس بن مالك أنه قال ماعلمت أحدارد شهادة العبد والله تعالى يقبل شهادته على الأمم يوم القيامة فكيف لايقبل شهادته على نظيره من المكلفين ويقبل شهادته على الرسول صلى الله عليه وسلم فى الرواية فكيف لا يقبل على رجل فى درهم ولا ينتقض هذا بالمرأة لأنها تقبل شهادتها مع مثلها لما ذكرناه والمانع من قبول شهادتها وحدها منتف فى العبد وعلى هذه القاعدة مسائل. أحدها الاخبار عن رؤية هلال رمضان من اكتفى فيه بالواحد جعله رواية لعمومه للمكلفين فهو كالأذان ومن اشترط فيه العدد ألحقه بالشهادة لأنه لا يعم الأعصار ولا الأمصار بل يخص تلك السنة وذلك المصر في أحد القولين وهذا ينتقض بالأذان نقضا لامحيص عنه * وثانيها الاخبار بالنسب بالقافة فمن حيث أنه خبر جزءى عن شخص جزءى يخص ولا يعم جرى مجرى الشهادة ومن جعله كالرواية غلط فلا مدخل لها هنا بل الصواب أن يقال من حيث هو منتصب للناس انتصابا

عاماً يستند قوله الى أمر يختص به دونهم من الأدلة والعلامات جرى مجرى الحاكم فقوله حكم لارواية . ومن هذا الجرح للمحدث والشاهد هل يكتفى فيه بواحد إجراء له مجرى الحكم أولا بد من اثنين إجراء له مجرى الشهادة على الخلاف وأما أن يجرى مجرى الرواية فغير صحيح وأما للرواية(١) والجرح وانما هو يجرحه باجتهاده لا بما يرويه عن غيره *ومنها الترجمة للفتوى والخط والشهادة وغيرها هل يشترط فيها التعدد مبنى على هذا ولكن بناؤه على الرواية والشهادة صحيح ولا مدخل للحكم هنا * ومنها التقويم للسلع من اشترط العدد رآه شهادة ومن لم يشترطه أجراه مجرى الحكم لا الراوية. ومنها القاسم هل يشترط تعدده على هذه القاعدة والصحيح الاكتفاء بالواحد لقصة عبدالله بن رواحة *ومنها تسبيح المصلي بالامام هل يشترط أن يكون المسبح اثنين فيه قولان مبنيان على هذه القاعدة * ومنها المخبر عن نجاسة الماء هل يشترط تعدده فيه قولان * ومنها الخارص والصحيح فى هذا كله الاكتفاء بالواحد كالمؤذن وكالمخبر بالقبلة وأما تسبيح المأموم بامامه ففيه نظر * ومنها المفتى يقبل واحدا اتفاقا * ومنها الاخبار عن قدم العيب وحدوثه عند التنازع والصحيح الاكتفاء فيه بالواحد كالتقويم والقائف وقالت المالكية لابد من اثنين ثم تناقضوا فقالوا اذا لم يوجد مسلم قُبل من أهل الذمة*

فائدة

اذا كان المؤذن يقبل قوله وحده مع أن لكل قوم فجرا وزوالا وغروبا يخصهم فلأن يقبل قول الواحد فى هلال رمضان أولى وأحرى *

فائدة

يقبل قول الصبي والكافر والمرأة فى الهدية والاستئذان وعليه عمل الأمة

(١) قوله واما للرواية الى قوله عن غيره غيرظاهرا لتركيب .وفى نسخة.واماالرواية والجرح وهوان كان الخ فايضا غير ظاهر ولعل الصواب هكذا لانه انما يجرحه باجتهاده الخ ويكون تعليلا لقوله فغير صحيح ويكون قوله وأما للروايه والجرح مقحم ☆

قديما وحديثا وذلك لما احتف باخبارهم من القرائن التى تكاد تصل الى حد القطع فى كثير من الصور مع عموم البلوى بذلك وعموم الحاجة اليه فلو أن الرجل لايدخل بيت الرجل ولا يقبل هديته الا بشاهدين عدلين يشهدان بذلك حرجت الامة وهذا تقرير صحيح لكن ينبغى طرده والاوقع التناقض كما اذا اختلفا فى متاع البيت فان القرائن التى تكاد تبلغ القطع تشهد بصحة دعوى الرجل لما هو من شأنه والمرأة لما يليق بها ولهذا قبله الأكثرون وعليه تخرج حكومة سليمان بين المرأتين في الولد وهى محض الفقه . وقد حكى ابن حزم فى مراتب الاجماع اجماع الأمة علي قبول قول المرأة الواحدة فى اهداء الزوجة لزوجها ليلة العرس وهو كما ذكر وقد اجتمع فى هذه الصورة من قرائن الأحوال من اجتماع الأهل والقرابات وندرة التدليس والغلط فى ذلك مع شهرته وعدم المسامحة فيه ودعوى ضرورات الناس الى ذلك ماأوجب قبول قولها *

فائدة

قبول قول القصاب فى الذكاة ليس من هذا الباب بشيء بل هو من قاعدة أخرى وهى أن الانسان مؤتمن على مابيده وعلى مايخبر به عنه فاذا قال الكافر هذه ابنتى جاز للمسلم أن يتزوجها وكذا اذا قال هذا مالى جاز شراؤه وأكله فاذا قال هذا ذكيته جاز اكله فكل احد مؤتمن على مايخبر به مما هو فى يده فلا يشترط هنا عدالة ولا عدد *

فائدة

الخبر ان كان عن حكم عام يتعلق بالامة فاما ان يكون مستنده السماع فهو الرواية وان كان مستنده الفهم من المسموع فهو الفتوى وان كان خبرا

جزئيا يتعلق بمعين مستنده المشاهدة أو العلم فهو الشهادة وان كان خبرا عن حق يتعلق بالمخبر عنه والمخبر به هو مستمعه أو نائبه فهو الدعوى وان كان خبرا عن تصديق هذا الخبر فهو الاقرار وان كان خبرا عن كذبه فهو الانكار وان كان خبرا نشأ عن دليل فهو النتيجة وتسمى قبل أن يحصل عليها الدليل مطلوبا وان كان خبرا عن شي يقصد منه نتيجته فهو دليل وجزؤه مقدمة*

فائدة

شهد فى لسانهم لها معانى *أحدها الحضور ومنه قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وفيه قولان أحدهما من شهد المصر في الشهر. والثاني من شهد الشهر فى المصر وهما متلازمان *والثاني الخبر ومنه «شهد عندي رجال مرضيون وأرضاهم عندى عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر وبعد الصبح» *والثالث لاطلاع على الشيء ومنه (والله على كل شيء شهيد) واذا كان كل خبر شهادة فليس مع من اشترط لفظ الشهادة فيها دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا قياس صحيح وعن أحمد فيها ثلاث روايات. إحداهن اشتراط لفظ الشهادة. والثانية الاكتفاء بمجرد الاخبار اختارها شيخنا. والثالثة الفرق بين الشهادة على الأقوال وبين الشهادة على الأفعال فالشهادة على الأقوال لا يشترط فيها لفظ الشهادة وعلى الأفعال يشترط لأنه اذا قال سمعته يقول فهو بمنزلة الشاهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يخبر عنه*

فائدة

اختلف أبو المعالى وابن البقلاني في قولهم فى حد الخبر إنه الذى يحتمل التصديق والتكذيب فقال أبو المعالى يتعين أن يقال يحتمل الصدق أو الكذب

لأنهما ضدان فلا يقبل الا أحدهما وقال القاضى بل يقال يحتمل الصدق والكذب وقوله أرجح اذ التنافى انما هو بين المقبولين لا بين القبولين ولا يلزم من تنافى المقبولات تنافى القبولات ولهذا يقال الممكن يقبل الوجود والعدم وهما متناقضان والقبولان يجب اجتماعهما له لذاته لأنه لو وجد أحد القبولين دون الآخر لم يكن ممكنا فانه لو لم يقبل الوجود كان مستحيلا ولو لم يقبل العدم كان واجبا فلا يتصور الامكان الا باجتماع القبولين وان تنافى المقبولان وكذلك نقول الجسم يقبل الاضداد فقبولاتها مجتمعة والمقبولات متنافية*

فائدة

اختلف في الانشاءات التى صيغها اخبار كبعت واعتقت فقالت الحنفية هى أخبار وقالت الحنابلة والشافعية هى انشاءات لا أخبار لوجوه *أحدها لو كانت خبرا لكانت كذبا لأنه لم يتقدم منه مخبره من البيع والعتق وليست خبرا عن مستقبل وفى هذا الدليل شىء لأن لهم أن يقولوا انها اخبارات عن الحال فخبرها مقارن للتكلم بها الثانى لو كانت خبرا فاما صدقا وإما كذبا وكلاهما ممتنع أما الثانى فظاهر وا ما الأول فلان صدقها متوقف على تقدم أحكامها فاحكامها إما أن تتوقف عليها فلزم الدور اولا يتوقف وذلك محال لأنه لا توجد أحكامها بدونها ﴿ولقائل﴾ أن يقول هو دور معية لا تقدم فليس بممتنع وثالثها أنها لو كانت أخبارات فاما عن الماضى أو الحال ويمتنع مع ذلك تعليقها بالشرط لأنه لا يعمل الا فى مستقبل وإما عن مستقبل وهو محال لأنه يلزم تجردها عن أحكامها فى الحال كما لو صرح بذلك وقال ستصيرين طالقا ﴿ولقائل﴾ أن يقول ما المانع أن يكون خبرا عن الحال قولكم يمتنع تعليقها بالشرط قلنا اذا علقت بالشرط لم تبق أخبارا عن الحال بل اخبارا عن المستقبل فالخبر عن الحال الانشاء المطلق وأما المعلق فلا.

ورابعها أنه لو قال لمطلقة رجعية أنت طالق لزمه طلقة أخرى مع أن خبره صدق فلما لزمه أخرى دل على انهما انشاء﴿ولقائل أن يقول﴾ لما قلنا هى خبرعن الحال بطل هذا الالزام .وخامسها ان إمتثال قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) أن يقول أنت طالق وليس هذا تحريما فان التحريم والتحليل ليس الى المكلف وانما اليه أسبابهما وليس المراد بالأمر اخبروا عن طلاقهن وانما المراد انشاء أمر يترتب عليه تحريمهن ولا نعني بالانشاء الا ذلك ﴿ولقائل أن يقول﴾ المأمور به هو السبب الذى يترتب عليه الطلاق فهنا ثلاثة أمور. الأمر بالتطليق. وفعل المأمور به وهو التطليق. والطلاق وهو التحريم الناشيء عن السبب. فاذا أتي بالخبر عما فى نفسه من التطليق فقد وفى الأمر حقه وطلقت. وسادسها ان الانشاء هو المتبادر الى الفهم عرفا وهو دليل الحقيقة ولهذا لايحسن أن يقال فيه صدق أو كذب ولو كان خبراً لحسن فيه أحدهما . وقد أجيب عن هذه الأدلة باجوبة أخر فاجيب عن الأول بان الشرع قدر تقدم مدلولات هذه الاخبار قبل التكلم بها بالزمن الفرد ضرورة الصدق والتقدير أولى من النقل. وعن الثانى أن الدور غير لازم فان هنا ثلاثة أمور مترتبة فالنطق باللفظ لايتوقف على شيء وبعده تقدير تقدم المدلول على اللفظ وهو غير متوقف عليه فى التقدير وأن توقف عليه فى الوجود وبعده لزوم الحكم ولا يتوقف اللفظ عليه وان توقف هو على اللفظ. وعن الثالث اما يلزم أنها اخبارات عن الماضي ولا يتعذر التعليق فان الماضى نوعان ماض تقدم مدلوله عليه قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه . والثانى ماض بالتقدير لا التحقيق فهذا يصح تعليقه . وبيانه انه اذا قال أنت طالق ان دخلت الدار فقد أخبر عن طلاق امرأته بدخول الدار فقدرنا هذا الارتباط قبل تطلقها بالزمن الفرد ضرورة الصدق واذا قدر الارتباط قبل النطق صار الخبر عن الارتباط ماضيا إذ حقيقة الماضى هو الذى تقدم مخبره خبره إما تحقيقا وإما تقديرا وعلى هذا فقد اجتمع الماضي والتعليق ولم يتنافيا * وعن الرابع أن المطلقة الرجعية أن أراد بقوله لها أنت

طالق الخبر عن طلقة ماضية لم يلزمه ثانية وإن أراد الخبر عن طلقة ثانية فهو كذب لعدم وقوع الخبر فيحتاج الى التقدير ضرورة التصديق فيقدر تقدم طلقة قبل طلاقه بالزمن الفرد يصح معها الكلام فيلزمه * وعن الخامس أن الأمر متعلق بايجاد خبر يقدر الشارع قبله الطلاق فيلزمه لا انه متعلق بانشاء الطلاق حتى يكون اللفظ سببا كما ذكروه بل هو علامة ودليل على الوقوع وانما ينتفي الطلاق عند انتفائه كانتفاء المدلول لانتفاء دليله وعلاماته ولا يقال لايلزم من نفي الدليل نفي المدلول فان هذا لازم في الشرعيات لانها انما تثبت بادلتها فادلتها أسباب ثبوتها * وأما السادس فهو أقواها وقد قيل انه لا يمكن الجواب عنه الا بالمكابرة فانا نعلم بالضرورة أن من قال لامرأته أنت طالق لا يحسن أن يقال له صدقت ولا كذبت فهذه نهاية أقدام الطائفتين في هذا المقام (وفصل الخطاب) في ذلك أن لهذه الصيغ نستبين نسبة الى متعلقاتها الخارجية فهي من هذه الجهة انشاءات محضة كما قالت الحنابلة والشافعية ونسبة الى قصد المتكلم وإرادته وهي من هذه الجهة خبر عما قصد انشاءه كما قالت الحنفية فهي اخبارات بالنظر الى معانيها الذهنية انشاءات بالنظر الى متعلقاتها الخارجية وعلى هذا فانما لم يحسن أن يقال بالتصديق والتكذيب وان كانت أخبارا لأن متعلق التصديق والتكذيب النفي والاثبات ومعناهما مطابقة الخبر لمخبره أو عدم مطابقته وهنا المخبر حصل بالخبر حصول المسبب بسببه فلا يتصور فيه تصديق ولا تكذيب وانما يتصور التصديق والتكذيب في خبر لم يحصل مخبره ولم يقع به كقولك قام زيد فتأمله (فان قيل) فما تقولون في قول المظاهر أنت علىّ كظهر أمي هل هو انشاء أو اخبار فان قلتم انشاء كان باطلا من وجوه. أحدها ان الانشاء لا يقبل التصديق والتكذيب والله سبحانه قد كذبهم هنا في ثلاثة مواضع . أحدها في قوله (ماهن أمهاتهم) فنفي ما أثبتوه وهذا حقيقة التكذيب ومن طلق امرأته لا يحسن أن يقال ماهي بطالقة. الثاني قوله تعالى (وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا) والانشاء لايكون منكرا وانما يكون المنكر هو

الخبر * والثالث أنه سماه زورا والزور هو الكذب واذا كذبهم الله دل على أن الظهار إخبار لا إنشاء: الثانى أن الظهار محرم وليس جهة تحريمه الا كونه كذبا والدليل على تحريمه خمسة أشياء. أحدها ماوصفه بالمنكر. والثانى وصفه بالزور. والثالث أنه شرع فيه الكفارة ولو كان مباحا لم يكن فيه كفارة. والرابع أن الله قال (ذلكم توعظون به) والوعظ انما يكون فى غير المباحات. والخامس قوله (وان الله لعفو غفور) والعفو والمغفرة انما يكونان عن الذنب «وان قلتم» هو اخبار فهو باطل من وجوه. أحدها ان الظهار كان طلاقا فى الجاهلية فجعله الله فى الاسلام تحريما تزيله الكفارة وهذا متفق عليه بين أهل العلم ولو كان خبرا لم يوجب التحريم فانه ان كان صدقا فظاهر وان كان كذبا فابعد له من أن يترتب عليه التحريم. والثانى أنه لفظ يوجب حكمه الشرعي بنفسه وهو التحريم وهذا حقيقة الانشاء بخلاف الخبر فانه لا يوجب حكمه بنفسه فسلب كونه انشاء مع ثبوت حقيقة الانشاء فيه جمع بين النقيضين. وثالثها ان افادة قوله أنت علىّ كظهر امى للتحريم كافادة قوله أنت حرة وأنت طالق وبعتك ووهبتك وتزوجتك ونحوها لاحكامها فكيف يقولون هذه انشاءات دون الظهار وما الفرق «قيل» أما الفقهاء فيقولون الظهار انشاء ونازعهم بعض المتأخرين فى ذلك وقال الصواب انه إخبار وأجاب عما احتجوا به من كونه انشاء قال أما قولهم كان طلاقا فى الجاهلية فهذا لايقتضي أنهم كانوا يثبتون به الطلاق بل يقتضي أنهم كانوا يزيلون العصمه عند النطق به فجاز أن يكون زوالها لكونه انشاء كما زعمتم أو لكونه كذبا وجرت عادتهم أن من أخبر بهذا الكذب زالت عصمة نكاحه وهذا كما التزموا تحريم الناقة اذا جاءت بعشرة من الولد ونحو ذلك قال وأما قولكم إنه يوجب التحريم المؤقت وهذا حقيقة الانشاء لا الاخبار فلا نسلم أن ثم تحريما البتة والذى دل عليه القرآن وجوب تقديم الكفارة على الوطء كتقديم الطهارة على الصلاة فاذا قال الشارع لاتصل حتى تتطهر لايدل ذلك على تحريم الصلاة عليه بل ذلك نوع ترتيب سلمنا أن الظهار ترتب

عليه تحريم لكن التحريم عقب الشيء قد يكون لاقتضاء اللفظ له ودلالته عليه وهذا هو الانشاء وقد يكون عقوبة محضة كترتيب حرمان الارث على القتل وليس القتل انشاء للتحريم وكترتب التعزير على الكذب وإسقاط العدالة به فهذا ترتيب بالوضع الشرعي لا بد لآلة اللفظ. وحقيقة الانشاء أن يكون ذلك اللفظ وضع لذلك الحكم ويدل عليه كصيغ العقود فسببية القول أعم من كونه سببا بالانشاء أو بغيره فكل انشاء سبب وليس كل سبب انشاء فالسببية أعم فلا يستدل بمطلقها على الانشاء فان الأعم لا يستلزم الأخص فظهر الفرق بين ترتب التحريم على الطلاق وترتبه على الظهار. قال وأما قولكم انه كالتكلم بالطلاق والعتاق والبيع ونحوها فقياس فى الأسباب فلا نقبله ولو سلمناه فنص القرآن يدفعه وهذه الاعتراضات عليهم باطلة أما قوله إن كونه طلاقا فى الجاهلية لا يقتضى أنهم كانوا يثبتون به الطلاق الى آخره فكلام باطل قطعا فانهم لم يكونوا يقصدون الأخبار الكذب ليترتب عليه التحريم بل كانوا إذا أرادوا الطلاق أتوا بلفظ الظهار ارادة الطلاق ولم يكونوا عند أنفسهم كاذبين ولا مخبرين وانما كانوا منشئين للطلاق به ولهذا كان هذا ثابتا فى أول الاسلام حتى نسخه الله بالكفارة فى قصة خولة بنت ثعلبة كانت تحت عبادة بن الصامت فقال لها أنت على كظهر أمي فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألته عن ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حرمت عليه فقالت يارسول الله والذى أنزل عليك الكتاب ماذكر الطلاق وانه أبو ولدى وأحب الناس الى فقال حرمت عليه فقالت أشكو إلى الله فاقتى ووحدتى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماأراك الا قد حرمت عليه ولم أومر فى شأنك بشيء. فجعلت تراجع رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا قال لها حرمت عليه هتفت وقالت أشكو الى الله فاقتى وشدة حالي وإن لى صبية صغارا ان ضممتهم اليه ضاعوا وان ضممتهم الي جاعوا وجعلت ترفع رأسها الى السماء وتقول اللهم انى أشكو اليك وكان هذا أول ظهار فى الاسلام فنزل الوحى على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قضى الوحى قال ادعى زوجك فتلا عليه رسول

الله صلى الله عليه وسلم (قد سمع الله) الآيات فهذا يدل على أن الظهار كان انشاء للتحريم الحاصل بالطلاق فى أول الاسلام ثم نسخ ذلك بالكفارة وبهذا يبطل ما نظر به من تحريم الناقة عند ولادها عشرة أبطن ونحوه فانه ليس هناك لفظ انشاء يقتضى التحريم بل هو شرع منهم لهذا التحريم عند هذا السبب * وأما قوله انا لا نسلم أنه يوجب تحريما فكلام باطل فانه لا نزاع بين الفقهاء أن الظهار يقتضى تحريما تزيله الكفارة فلو وطئها قبل التكفير أثم بالاجماع المعروف من الدين والتحريم المؤقت هنا كالتحريم بالاحرام وبالصيام والحيض. وأما تنظيره بالصلاة مع الطهر ففاسد فان الله أوجب عليه صلاة بطهر فاذا لم يأت بالطهر ترك ما أوجب الله عليه فاستحق الاثم وأما المظاهر فانه حرم على نفسه امرأته وشبهها بمن تحرم عليه فمنعه الله من قربانها حتى يكفر فهنا تحريم مستند الى طهارة وفى الصلاة لا تجزى منه بغير طهر لأنهـا غير مشروعة أصلا. وقوله التحريم عقب الشيء قد يكون لاقتضاء اللفظ له وقد يكون عقوبة الي آخره جوابه أنهما غير متنافيين فى الظهار فانه حرام وتحرم به تحريمـا مؤقتا حتى يكفر وهذا لا يمنع كون اللفظ انشاء كجمع الثلاث عند من يوقعها والطلاق فى الحيض فانه يحرم ويتعقبه التحريم وقد قلتم ان طلاق السكران يصح عقوبة له مع أنه لو لم يأت بانشاء السبب لم تطلق امرأته اتفاقا فكون التحريم عقوبة لا ينفى أن يستند الى اسبابها التى تكون انشاءات لها. قوله السببية اعم من الانشاء الى آخره جوابه ان السبب نوعان فعل وقول فتى كان قولا لم يكن إلا انشاء فان أردتم بالعموم ان سببية القول أعم من كونها إنشاء واخبارا فممنوع وان اردتم ان مطـلق السببية اعم من كونها سببية بالفعل والقول فمسلم ولا يفيدكم شيئا ﴿ وفصل الخطاب ﴾ ان قوله أنت على كظهر أمى يتضمن انشاء وإخبارا فهو انشاء من حيث قصد التحريم بهذا اللفظ وإخبار من حيث تشبيهها بظهر أمه ولهذا جعله الله منكرا وزورا فهو منكر باعتبار الانشاء وزور باعتبار الاخبار. وأما قوله إن المنكر هو الخبر الكاذب فالخبر الـكاذب من المنكر والمنكر أعم منه فالانـكار فى الانشاء والاخبار فانه

ضد المعروف فما لم يؤذن فيه من الانشاء فهو منكر وما لم يكن صدقا من الاخبار فهو زور *

فائدة

المجاز والتأويل لا يدخل فى المنصوص وانما يدخل فى الظاهر المحتمل له وهنا نكتة ينبغى التفطن لها وهى أن كون اللفظ نصاً يعرف بشيئين أحدهما عدم احتماله لغير معناه وضعا كالعشرة والثانى ما اطرد استعماله على طريقة واحدة فى جميع موارده فانه نص فى معناه لا يقبل تأويلا ولا مجازاً وان قدر تطرق ذلك الى بعض أفراده وصار هذا بمنزلة خبر المتواتر لا يتطرق احتمال الكذب اليه وان تطرق الى كل واحد من أفراده بمفرده وهذه عصمة نافعة تدلك على خطأ كثير من التأويلات السمعيات التى اطرد استعمالها فى ظاهرها وتأويلها والحالة هذه غلط فان التأويل انما يكون لظاهر قد ورد شاذا مخالفا لغيره ومن السمعيات فيحتاج الى تأويله لتوافقها فاما اذا اطردت كلها على وتيرة واحدة صارت بمنزلة النص وأقوى وتأويلها ممتنع فتأمل هذا *

فائدة

أضافوا الموصوف الى الصفة وان اتحدا لأن الصفة تضمنت معنى ليس فى الموصوف فصحت الاضافة للمغاير وهنا نكتة لطيفة وهى أن العرب انما تفعل ذلك فى الوصف المعرفة اللازم للموصوف لزوم اللقب للأعلام كما لو قالوا زيد بطة اى صاحب هذا اللقب وأما الوصف الذى لا يثبت كالقائم والقاعد ونحوه فلا يضاف الموصوف اليه لعدم الفائدة المخصصة التى لاجلها أضيف الاسم الى اللقب

فانه لما تخصص به كأنك قلت صاحب هذا اللقب وهكذا فى مسجد الجامع وصلاة الأولى فانه لما تخصص الجامع بالمسجد ولزمه كأنك قلت صاحب هذا الوصف فلو قلت زيد الضاحك وعمرو القائم لم يجز. وكذا ان كان لازما غير معرفة تقول مسجد جامع وصلاة أولى *

فائدة

اللفظ المؤلف من الزاى والياء والدال مثلا له حقيقة متميزة متحصلة فاستحق أن يوضع له لفظ يدل عليه لانه شىء موجود فى اللسان مسموع بالآذان فاللفظ المؤلف من همزة الوصل والسين والميم عبارة عن اللفظ المؤلف من الزاى والياء والدال مثلا واللفظ المؤلف من الزاى والياء والدال عبارة عن الشخص الموجود فى الأعيان والأذهان وهو المسمى والمعنى واللفظ الدال عليه الذي هو الزاى والياء والدال هو الاسم وهذا اللفظ أيضا قد صار مسمى من حيث كان لفظ الهمزة والسين والميم عبارة عنه فقد بان لك ان الاسم فى أصل الوضع ليس هو المسمى ولهذا تقول سميت هذا الشخص بهذا الاسم كما تقول حليته بهذه الحلية والحلية غير المحلى فكذلك الاسم غير المسمى وقد صرح بذلك سيبويه واخطأ من نسب اليه غير هذا وادعى أن مذهبه اتحادهما والذى غر من ادعى ذلك قوله الافعال أمثلة أخذت من لفظ احداث الأسماء وهذا لا يعارض نصه قبل هذا فانه نص على ان الاسم غير المسمى فقال الكلم اسم وفعل وحرف فقد صرح بان الاسم كلمة فكيف تكون الكلمة هى المسمى والمسمى شخص ثم قال بعد هذا تقول سميت زيدا بهذا الاسم كما تقول علمته بهذه العلامة. وفى كتابه قريب من الف موضع ان الاسم هو اللفظ الدال على المسمى ومتى ذكر الخفض أو النصب أو التنوين أو اللام أو جميع ما يلحق الاسم من زيادة ونقصان وتصغير وتكسير واعراب وبناء

فذلك كله من عوارض الاسم لا تعلق لشيء من ذلك بالمسمى أصلا وماقال نحوى قط ولا عربى ان الاسم هو المسمي ويقولون أجل مسمى ولا يقولون اجل اسم ويقولون مسمى هذا الاسم كذا ولا يقول أحد اسم هذا الاسم كذا ويقولون هذا الرجل مسمى بزيد ولا يقولون هذا الرجل اسم زيد ويقولون بسم الله ولا يقولون بمسمى الله وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لى خمسة اسماء» ولا يصح أن يقال لى خمس مسميات «وتسموا باسمى» ولا يصح أن يقال تسموا بمسميانى «ولله تسعة وتسعون اسما» ولا يصح ان يقال تسعة وتسعون مسمى واذا ظهر الفرق بين الاسم والمسمى فبقى هاهنا التسمية وهى التى اعتبرها من قال باتحاد الاسم والمسمى والتسمية عبارة عن فعل المسمى ووضعه الاسم للمسمى كما ان التحلية عبارة عن فعل المحلي ووضعه الحلية على المحلي فهنا ثلاث حقائق اسم ومسمى وتسمية كحلية ومحلى وتحلية وعلامة ومعلم وتعليم ولا سبيل الى جعل لفظين منها مترادفين على معنى واحد لتباين حقائقها واذا جعلت الاسم هو المسمى بطل واحد من هذه الحقائق الثلاثة ولا بد (فان قيل) فحلوا لنا شبه من قال باتحادهما ليتم الدليل فانكم أقمتم الدليل فعليكم الجواب عن المعارض. فمنها أن الله وحده هو الخالق وماسواه مخلوق فلو كانت اسماؤه غيره لكانت مخلوقة وللزم أن لا يكون له اسم فى الازل ولا صفة لان اسماءه صفات وهذا هو السؤال الاعظم الذى قاد متكلمى الاثبات الى ان يقولوا الاسم هو المسمى فما عندكم فى دفعه. الجواب ان منشأ الغلط فى هذا الباب من اطلاق الفاظ مجملة محتملة لمعنيين صحيح وباطل فلا ينفصل النزاع الا بتفصيل تلك المعانى وتنزيل الفاظها عليها ولا ريب ان الله تبارك وتعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال المشتقة اسماؤه منها فلم يزل باسمائه وصفاته وهو اله واحد له الاسماء الحسنى والصفات العلى واسماؤه وصفاته داخلة فى مسمى اسمه وان كان لا يطلق على الصفة انها اله يخلق ويرزق فليست صفاته واسماؤه غيره وليست هى نفس الاله. وبلاء القوم من لفظة الغير فانها يراد بها

معنيين احدهما المغاير لتلك الذات المسماة بالله وكل ماغاير الله مغايرة محضة بهذا الاعتبار فلا يكون الا مخلوقا ويراد به مغايرة الصفة للذات اذا خرجت عنها فاذا قيل علم الله وكلام الله غيره بمعنى انه غير الذات المجردة عن العلم والكلام كان المعنى صحيحا ولكن الاطلاق باطل واذا أريد ان العلم والكلام مغاير لحقيقته المختصة التى امتاز بها عن غيره كان باطلا لفظا ومعنى وبهذا أجاب أهل السنة المعتزلة القائلين بخلق القرآن وقالوا كلامه تعالى داخل فى مسمى اسمه فالله تعالى اسم الذات الموصوفة بصفات الكمال ومن تلك الصفات صفة الكلام كما ان علمه وقدرته وحياته وسمعه وبصره غير مخلوقة واذا كان القرآن كلامه وهو صفة من صفاته فهو متضمن لاسمائه الحسني فاذا كان القرآن غير مخلوق ولا يقال إنه غير الله فكيف يقال ان بعض ماتضمنه وهو اسماؤه مخلوقة وهى غيره فقد حصحص الحق بحمد الله وانحسم الاشكال وان اسماءه الحسني التى فى القرآن من كلامه وكلامه غير مخلوق ولا يقال هو غيره ولاهوهو وهذا المذهب مخالف لمذهب المعتزلة الذين يقولون اسماؤه تعالى غيره وهى مخلوقة ولمذهب من رد عليهم ممن يقول اسمه نفس ذاته لاغيره وبالتفصيل تزول الشبه ويتبين الصواب والحمد لله ﴿حجة ثانية لهم﴾ قالوا قال تبارك وتعالى تبارك اسم ربك. واذكر اسم ربك. سبح اسم ربك. وهذه الحجة عليهم فى الحقيقة لان النبي صلى الله عليه وسلم امتثل هذا الامر وقال سبحان ربى الأعلى سبحان ربى العظيم ولو كان الامر كما زعموا لقال سبحان اسم ربي العظيم ثم ان الأمة كلهم لايجوز احد منهم ان يقول عبدت اسم ربى ولاسجدت لاسم ربي ولا ركعت لاسم ربي ولاباسم ربى ارحمنى وهذا يدل على ان الأشياء متعلقة بالمسمى لا بالاسم وأما الجواب عن تعلق الذكر والتسبيح المأمور به بالاسم فقد قيل فيه ان التعظيم والتنزيه اذا وجب للمعظم فقد تعظم ماهو من سببه ومتعلق به كما يقال سلام على الحضرة العالية والباب السامى والمجلس الكريم ونحوه وهذا جواب غير مرضى لوجهين . احدهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم

يفهم هذا المعنى وانما قال سبحان ربى فلم يعرج على ماذكرتموه . الثانى انه يلزمه ان يطلق على الاسم التكبير والتحميد والتهليل وسائر ما يطلق على المسمى فيقال الحمد لاسم الله ولااله إلا اسم الله ونحوه وهذا مما لم يقله احد بل الجواب الصحيح ان الذكر الحقيقى محله القلب لانه ضد النسيان والتسبيح نوع من الذكر فلو اطلق الذكر والتسبيح لما فهم منه الا ذلك دون اللفظ باللسان والله تعالى اراد من عباده الأمرين جميعاً ولم يقبل الايمان وعقد الاسلام الا باقترانهما واجتماعهما فصار معنى الآيتين سبح ربك بقلبك ولسانك واذكر ربك بقلبك ولسانك فاقحم الاسم تنبيها على هذا المعنى حتى لايخلو الذكر والتسبيح من اللفظ باللسان لان ذكر القلب متعلقه المسمى المدلول عليه بالاسم دون ماسواه والذكر باللسان متعلقه اللفظ مع مدلوله لان اللفظ لايراد لنفسه فلا يتوهم احد ان اللفظ هو المسبح دون مايدل عليه من المعنى . وعبر لى شيخنا ابو العباس ابن تيمية قدس الله روحه عن هذا المعنى بعبارة لطيفة وجيزة فقال المعنى سبح ناطقا باسم ربك متكلما به وكذا سبح اسم ربك المعنى سبح ربك ذاكرا اسمه وهذه الفائدة تساوى رحلة لكن لمن يعرف قدرها فالحمد لله المنان بفضله ونسأله تمام نعمته ﴿حجة ثالثة﴾ لهم قالوا قال تعالي (ماتعبدون من دونه الا أسماء سميتموها) وانما عبدوا مسمياتها (١) والجواب انه كما قلتم انما عبدوا المسميات ولكن من أجل أنهم نحلوها اسماء باطلة كاللات والعزى وهى مجرد اسماء كاذبة باطلة لامسمى لها فى الحقيقة فانهم سموها آلهة وعبدوها لاعتقادهم حقيقة الالهية لها وليس لها من الالهية الا مجرد الاسماء لاحقيقة المسمى فما عبدوا الا أسماء لا حقائق لمسمياتها وهذا كمن سمى قشور البصل لحما وأكلها فيقال ماأكلت من اللحم الا اسمه لامسماه وكمن سمى

(١) وبيان ذلك ان الله تبارك وتعالى اخبر انهم عبدوا الاسماء والقوم ماعبدوا إلا تلك الذوات فهذا يدل على ان الاسم هو المسمى ✡

التراب خبزا واكله يقال ما اكلت الا اسم الخبز (١) بل هذا النفي ابلغ فى آلهتهم فانه لاحقيقة لالهيتها بوجه وما الحكمة ثم الامجرد الاسم فتأمل هذه الفائدة الشريفة في كلامه تعالي ﴿ فان قيل ﴾ فما الفائدة فى دخول الباء فى قوله (فسبح باسم ربك العظيم) ولم تدخل فى قوله (سبح اسم ربك الأعلي) قيل التسبيح يراد به التنزيه والذكر المجرد دون معنى آخر ويراد به ذلك مع الصلاة وهو ذكر وتنزيه مع عمل ولهذا تسمى الصلاة تسبيحاً فاذا اريد التسبيح المجرد فلا معنى للباء لانه لايتعدى بحرف جر لاتقول سبحت بالله واذا اردت المقرون بالفعل وهو الصلاة ادخلت الباء تنبيها على ذلك المراد كأنك قلت سبح مفتتحا باسم ربك أوناطقا باسم ربك كما تقول صل مفتتحا أوناطقا باسمه ولهذا السر والله أعلم دخلت اللام فى قوله تعالى (سبح لله ما فى السموات والأرض) والمراد التسبيح الذى هو السجود والخضوع والطاعة ولم يقل فى موضع سبح الله مافى السموات والأرض كماقال (ولله يسجد من فى السموات والأرض) وتأمل قوله تعالى (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون) فكيف قال ويسبحونه لما ذكر السجود باسمه الخاص فصار التسبيح ذكرهم له وتنزيههم اياه ﴿ شبهة رابعة ﴾ قالوا قد قال الشاعر

الى الحول ثم اسم السلام عليكما * ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر ، (٢)

وكذلك قول الأعشى * داع يناديه باسم الماء مبغوم * وهذه حجة عليهم لالهم أما قوله ثم اسم السلام عليكما فالسلام هو الله تعالى والسلام أيضاً التحية فان اراد الأول فلا اشكال فكأنه قال ثم اسم السلام عليكما أى بركة اسمه وان اراد

(١) وكمن يسمى نفسه باسم السلطان وكان في غاية القلة والذلة فانه يقال انه ليس له فى السلطنة الا الاسم فكذا ماهنا . والله اعلم

(٢) قيل هذا من قول لبيد وحاصل الاستدلال انهم قالوا اراد باسم السلام نفس السلام وهذا يقتضي ان يكون الاسم نفس المسمى

التحية فيكون المراد بالسلام المعني المدلول وباسمه لفظه الدال عليه والمعنى ثم اسم هذا المسمى عليكما فيراد بالأول اللفظ وبالثانى المعنى كما تقول زيد بطة ونحوه مما يراد باحدهما اللفظ وبالآخر المدلول فيه وفيه نكتة حسنة كأنه اراد ثم هذا اللفظ باق عليكما جار لا ينقطع منى بل انا مراعيه دائما . وقد أجاب السهيلى عن البيت بجواب آخر وهذا حكاية لفظه فقال لبيد لم يرد ايقاع التسليم عليهم لحينه وانما اراد بعد الحول ولو قال السلام عليكما كان مسلما لوقته الذى نطق فيه بالبيت فكذلك ذكر الاسم الذى هو عبارة عن اللفظ اى انما اللفظ بالتسليم بعد الحول وذلك ان السلام دعاء فلا يتقيد بالزمان المستقبل وانما هو لحينه الاترى انه لايقال بعد الجمعة اللهم ارحم زيدا ولا بعد الموت اللهم اغفر لى انما يقال اللهم اغفر لي بعد الموت فيكون بعد ظرفا للمغفرة والدعاء واقع لحينه فان أردت أن تجعل الوقت ظرفا للدعاء صرحت بلفظ الفعل فقلت بعد الجمعة ادعو بكذا أو أسلم او ألفظ بكذا لان الظروف انما يريد بها الأحداث الواقعة فيها خبرا أوامرا أونهيا وأماغيرها من المعانى كالطلاق واليمين والدعاء والتمنى والاستفهام وغيرها من المعانى فانما هى واقعة لحين النطق بها وكذلك يقع الطلاق ممن قال بعد يوم الجمعة انت طالق وهو مطلق لحينه ولو قال بعد الحول والله لاخرجن انعقدت اليمين فى الحال ولا ينفعه أن يقول اردت ان لااوقع اليمين الا بعد الحول فانه لواراد ذلك لقال بعد الحول احلف او بعد الجمعة اطلقك فاما الأمر والنهى والخبر فانما تقيدت بالظروف لان الظروف فى الحقيقة انما يقع فيها الفعل المأمور به والمخبر به دون الأمر والخبر فانهما واقعان لحين النطق بهما فاذا قلت اضرب زيدا يوم الجمعة فالضرب هو المقيد بيوم الجمعة واما الأمر فانت فى الحال آمر به وكذلك اذا قلت سافر زيد يوم الجمعة فالمتقيد باليوم المخبر به لا الخبر كما ان فى قوله اضربه يوم الجمعة المقيد بالظرف المأمور به لاامرك انت فلا تعلق للظروف الا بالاحداث فقد رجع الباب كله بابا واحدا فلو ان لبيدا قال الى الحول ثم السلام عليكما لكان مسلما لحينه

ولكنه اراد أن لا يوقع اللفظ بالتسليم والوداع الا بعد الحول وكذلك ذكر الاسم الذى هو بمعنى اللفظ بالتسليم ليكون مابعد الحول ظرفا له وهذا الجواب من احد اعاجيبه وبدائعه رحمه الله . واما قوله باسم الماء والماء المعروف هنا هو الحقيقة المشروبة ولهذ عرفه تعريف الحقيقة الذهنية والبيت لذى الرمة وصدره

لا ينعش ألطرف الا ما تحونه

ثم قال داع يناديه باسم الماء فظنّ الغالط انه اراد حكاية صوت الظبية وانها دعت ولدها بهذا الصوت وهو ماما وليس هذا مراده وانما الشاعر ألغز لما وقع الاشتراك بين لفظ الماء المشروب وصوتها به فصار صوتها كأنه هو اللفظ المعبر عن الماء المشروب فكأنها تصوت باسم هذا الماء المشروب وهذا لان صوتها ماما وهذا فى غاية الوضوح *

فائدة

زعم السهيلى وشيخه ابو بكر بن العربى ان اسم الله غير مشتق لان الاشتقاق يستلزم مادة يشتق منها واسمه تعالى قديم والقديم لامادة له فيستحيل الاشتقاق ولا ريب انه ان اريد بالاشتقاق هذا المعنى وانه مستمد من اصل آخر فهو باطل ولكن الذين قالوا بالاشتقاق لم يريدوا هذا المعنى ولا ألم بقلوبهم وانما ارادوا انه دال على صفة له تعالى وهى الالهية كسائر اسمائه الحسنى كالعليم والقدير والغفور والرحيم والسميع والبصير فان هذه الأسماء مشتقة من مصادرها بلاريب وهى قديمة والقديم لامادة له فما كان جوابكم عن هذه الاسماء فهو جواب القائلين باشتقاق اسمه الله ثم الجواب عن الجميع اننا لانعنى بالاشتقاق الا أنها ملاقية لمصادرها فى اللفظ والمعنى لا أنها متولدة منها تولد الفرع من أصله وتسمية النحاة للمصدر والمشتق منه اصلا وفرعا ليس معناه ان احدهما تولد من الآخر وانما هو

باعتبار ان احدهما يتضمن الآخر وزيادة . وقول سيبويه ان الفعل أمثلة اخذت من لفظ احداث الأسماء هو بهذا الاعتبار لا ان العرب تكلموا بالاسماء اولا ثم اشتقوا منها الافعال فان التخاطب بالافعال ضروري كالتخاطب بالاسماء لافرق بينهما فالاشتقاق هنا ليس هو اشتقاق مادى وانما هو اشتقاق تلازم سمى المتضمن بالكسر مشتقا والمتضمن بالفتح مشتقا منه ولامحذور فى اشتقاق اسماء الله تعالى بهذا المعنى *

فائدة

استبعد قوم ان يكون الرحمن نعتا لله من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم وقالوا الرحمن علم والأعلام لاينعت بها ثم قالوا هو بدل من اسم الله قالوا ويدل على هذا ان الرحمن علم مختص بالله لايشاركه فيه غيره فليس هي كالصفات التي هي العليم والقدير والسميع والبصير ولهذا تجرى على غيره تعالى . قالوا ويدل عليه أيضاً وروده فى القرآن غير تابع لما قبله كقوله (الرحمن على العرش استوى) * (الرحمن علم القرآن) * (أم من هذا الذى هو جند لكم ينصركم من دون الرحمن) وهذا شأن الاسماء المحضة لان الصفات لايقتصر على ذكرها دون الموصوف قال السهيلي والبدل عندى فيه ممتنع وكذلك عطف البيان لان الاسم الاول لايفتقر الى تبيين فانه أعرف المعارف كلها وأبينها ولهذا قالوا وما الرحمن ولم يقولوا وما الله ولكنه وان جرى مجرى الاعلام فهو وصف يراد به الثناء وكذلك الرحيم الا أن الرحمن من ابنية المبالغة كغضبان ونحوه وانما دخله معنى المبالغة من حيث كان فى آخره الف ونون كالتثنية فان التثنية فى الحقيقة تضعيف وكذلك هذه الصفة فكأن غضبان وسكران كامل لضعفين من الغضب والسكر فكان اللفظ مضارعا للفظ التثنية لان التثنية ضعفان فى الحقيقة الاترى انهم ايضاً قدشبهوا التثنية بهذا البناء اذا كانت لشيئين متلازمين

فقالوا الحكمان والعلمان وأعربوا النون كأنه اسم لشىء واحد فقالوا اشترك باب فعلان وباب التثنية ومنه قول فاطمة ياحسنان يا حسينان برفع النون لابنيها ولمضارعة التثنية امتنع جمعه فلايقال غضابين وامتنع تأنيثه فلايقال عضبانة وامتنع تنوينه كما لا ينون نون المثنى فجرت عليه كثير من احكام التثنية لمضارعته اياها لفظا ومعنى. وفائدة الجمع بين الصفتين الرحمن والرحيم الانباء عن رحمة عاجلة وآجلة وخاصة وعامة تم كلامه ﴿قلت﴾ اسماء الرب تعالى هى اسماء ونعوت فانها دالة على صفات كماله فلا تنافى فيها بين العلمية والوصفية فالرحمن اسمه تعالى ووصفه لاتنافى اسميته وصفيته فمن حيث هو صفة جرى تابعا على اسم الله ومن حيث هو اسم ورد فى القرآن عير تابع بل ورود الاسم العلم . ولما كان هذ الاسم مختصا به تعالى حسن مجيئه مفردا غير تابع كمجىء اسم الله كذلك وهذا لاينافى دلالته على صفة الرحمن كاسم الله فانه دال على صفة الألوهية ولم يجىء قط تابعا لغيره بل متبوعا وهذا بخلاف العليم والقدير والسميع والبصير ونحوها ولهذا لا تجىء هذه مفردة بل تابعة فتأمل هذه النكتة البديعة يظهر لك بها ان الرحمن اسم وصفة لاينافى احدهما الآخر وجاء استعمال القرآن بالأمرين جميعا وأما الجمع بين الرحمن الرحيم ففيه معنى هو احسن من المعنيين اللذين ذكرهما وهو ان الرحمن دال على الصفة القائمة به سبحانه والرحيم دال على تعلقها بالمرحوم فكان الأول للوصف والثانى للفعل فالأول دال على ان الرحمة صفته والثانى دال على انه يرحم خلقه برحمته واذا اردت فهم هذا فتأمل قوله (وكان بالمؤمنين رحيما)* (أنه بهم رؤف رحيم) ولم يجىء قط رحمن بهم فعلم ان رحمن هو الموصوف بالرحمة ورحيم هو الراحم برحمته وهذه نكتة لاتكاد تجدها فى كتاب وان تنفست عندها مرآة قلبك لم ينجل لك صورتها *

فائدة

لحذف العامل فى بسم الله فوائد عديدة . منها انه موطن لا ينبغى ان يتقدم فيه سوى ذكر الله فلو ذكرت الفعل وهو لا يستغنى عن فاعله كان ذلك مناقضا للمقصود فكان فى حذفه مشاكلة اللفظ للمعنى ليكون المبدؤ به اسم الله كما تقول فى الصلاة الله اكبر ومعناه من كل شيء. ولكن لا تقول هذا المقدر ليكون اللفظ مطابقا لمقصود الجنان وهو ان لا يكون فى القلب إلا الله وحده فكما تجرد ذكره فى قلب المصلي تجرد ذكره فى لسانه . ومنها ان الفعل اذا حذف صح الابتداء بالتسمية فى كل عمل وقول وحركة وليس فعل أولى بها من فعل فكان الحذف أعم من الذكر فان أى فعل ذكرته كان المحذوف اعم منه. ومنها ان الحذف ابلغ لان المتكلم بهذه الكلمة كأنه يدعى الاستغنا بالمشاهدة عن النطق بالفعل فكأنه لا حاجة الى النطق به لان المشاهدة والحال دالة على ان هذا وكل فعل فانما هو باسمه تبارك وتعالي والحوالة على شاهد الحال أبلغ من الحوالة على شاهد النطق كما قيل

ومن عجب قول العواذل من به * وهل غير من اهوى يحب ويعشق

فائدة

استشكل طائفة قول المصنفين بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله وقالوا الفعل بعد الواو دعاء بالصلاة والتسمية قبله خبر والدعاء لا يحسن عطفه على الخبر لو قلت مررت بزيد وغفر الله لك لكان غثا من الكلام والتسمية فى معنى الخبر لان المعنى افعل كذا باسم الله . وحجة من أثبتها الاقتداء بالسلف والجواب عما قاله هو ان الواو لم تعطف دعاء على خبر وانما عطفت الجملة على كلام محكى كأنك تقول بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد او أقول هذا وهذا او أكتب هذا وهذا *

فائدة

قولهم الصلاة من الله بمعنى الرحمة باطل من ثلاثة أوجه . احدها ان الله تعالى غاير بينهما فى قوله (عليهم صلوات من ربهم ورحمة) * الثانى ان سؤال الرحمة تشرع لكل مسلم والصلاة تختص بالنبى ﷺ وهى حق له ولآله ولهذا منع كثير من العلماء من الصلاة على معين غيره ولم يمنع أحد من الترحم على معين * الثالث ان رحمة الله عامة وسعت كل شىء وصلاته خاصة بخواص عباده وقولهم الصلاة من العباد بمعني الدعاء مشكل من وجوه * أحدها ان الدعاء يكون بالخير والشر والصلاة لاتكون الا فى الخير * الثانى ان دعوت تعدى باللام وصليت لاتعدى الا بعلي ودعى المعدى بعلى ليس بمعنى صلي وهذا يدل على ان الصلاة ليست بمعني الدعاء * الثالث ان فعل الدعاء يقتضي مدعوا ومدعوا له تقول دعوت الله لك بخير وفعل الصلاة لاتقتضى ذلك لاتقول صليت الله عليك ولالك فدل على أنه ليس بمعناه فاى تباين أظهر من هذا ولكن التقليد يعمى عن ادراك الحقائق فاياك والاخلاد الى أرضه . ورأيت لابى القاسم السهيلى كلاما حسنا فى اشتقاق الصلاة وهذا لفظه قال ﴿ معنى الصلاة ﴾ اللفظة حيث تصرفت ترجع الى الحنو والعطف الاان الحنو والعطف يكون محسوساً ومعقولا فيضاف الى الله منه مايليق بجلاله وينفى عنه مايتقدس عنه كما ان العلو محسوس ومعقول فالمحسوس منه صفات الأجسام والمعقول منه صفة ذى الجلال والاكرام . وهذا المعنى كثير موجود فى الصفات والكثير يكون صفة للمحسوسات وصفة للمعقولات وهو من اسماء الرب تعالى وقد تقدس عن مشابهة الأجسام ومضاهاة الأنام فالمضاف اليه من هذه المعانى معقولة غير محسوسة واذا ثبت هذا فالصلاة كما تسمى عطفا وحنوا تقول اللهم اعطف علينا أى ارحمنا قال الشاعر

ومازلت فى لينى له وتعطفى * عليه كما تحنو على الولد الأم

ورحمة العباد رقة في القلب اذا وجدها الراحم من نفسه انعطف علي المرحوم واثنى عليه ورحمة الله للعباد جود وفضل فاذا صلى عليه فقد أفضل عليه وانعم وهذه الأفعال اذا كانت من الله اومن العبد فهى متعدية بعلى مخصوصة بالخير لاتخرج عنه الى غيره فقد رجعت كلها الى معنى واحد الا أنها فى معنى الدعاء والرحمة صلاة معقولة اى انحناء معقول غير محسوس ثمرته من العبد الدعاء لانه لايقدر على أكثر منه وثمرته من الله الاحسان والانعام فلم تختلف الصلاة فى معناها انما اختلفت ثمرتها الصادرة عنها والصلاة التى هى الركوع والسجود انحناء محسوس فلم يختلف المعنى فيها الا من جهة المعقول والمحسوس وليس ذلك باختلاف فى الحقيقة ولذلك تعدت كلها بعلى واتفقت فى اللفظ المشتق من الصلاة ولم يجز صليت على العدو أى دعوت عليه فقد صار معنى الصلاة أرق وابلغ من معنى الرحمة وان كان راجعا اليه اذ ليس كل راحم ينحنى علي المرحوم ولا ينعطف عليه *

فائدة

رأيت للسهيلى فصلا حسنا فى اشتقاق الفعل من المصدر هذا لفظه قال فائدة اشتقاق الفعل من المصدر ان المصدر اسم كسائر الأسماء يخبر عنه كما يخبر عنها كقولك اعجبنى خروج زيد فاذا ذكر المصدر واخبر عنه كان الاسم الذى هو الفاعل له مجروراً بالاضافة والمضاف اليه تابع للمضاف فاذا أرادوا أن يخبروا عن الاسم الفاعل للمصدر لم يكن الاخبار عنه وهو مخفوض تابع فى اللفظ لغيره وحق المخبر عنه ان يكون مرفوعاً مبدوءا به فلم يبق الا ان يدخلوا عليه حرفا يدل علي أنه مخبر عنه كما تدل الحروف على معانى في الأسماء وهذا لوفعلوه لكان الحرف حاجزا بينه وبين الحدث فى اللفظ والحدث يستحيل انفصاله عن فاعله كما يستحيل انفصال الحركة عن محلها فوجب ان يكون اللفظ غير منفصل لانه تابع للمعنى، فلم يبق الا ان يشتق من لفظ الحدث لفظ يكون كالحرف فى النيابة عنه دالا علي معنى في غيره ويكون متصلا اتصال المضاف بالمضاف

اليه وهو الفعل المشتق من لفظ الحدث فانه يدل علي الحدث بالتضمن ويدل على الاسم مخبرا عنه لامضافا اليــه اذ يستحيل اضافة لفظ الفعـل الى الاسم كاستحالة إضافة الحرف لان المضاف هو الشيء بعينه والفعل ليس هو الشيء بعينه ولايدل على معنى فى نفسه وانما يدل على معنى فى الفاعل وهو كونه مخبرا عنــه ﴿ فان قلت ﴾ كيف لايدل على معنى فى نفسه وهو يدل على الحدث قلنا انما يدل على الحدث بالتضمن والدال عليه بالمطابقة هو الضرب والقتل لاضرب وقتــل ومن ثم وجب ان لايضاف ولا يعرف بشيء من آلات التعريف اذ التعريف يتعلق بالشيء بعينه لا بلفظ يدل على معنى فى غيره ومن ثم وجب ان لايثنى ولا يجمع كالحرف ومن ثم وجب ان يبنى كالحرف ومن ثم وجب أن يكون عاملا فى الاسم كالحرف كما ان الحرف لما دل على معنى فى غيره وجب ان يكون له أثر فى لفظ ذلك الغير كماله أثر فى معناه وانما أعرب المستقبل ذو الزوائدلانه تضمن معنى الاسم اذ الهمزة تدل على المتــكلم والتاء على المخاطب والياء على الغائب فلما تضمن بها معنى الاسم ضارعه فاعرب كما ان الاسم اذا تضمن معنى الحرف بنى . وأما الماضى والأمر فانهما وان تضمنا معنى الحدث وهو اسم فما شار كافيه الحرف من الدلالة على معنى فى غيره وهى حقيقة الحرف اوجب بناءهما حتى اذا ضارع الفعل الاسم من وجه آخر غير التضمن للحدث خرج عن مضارعة الحرف وكان أقرب شبها بالأسماء كما تقدم ولما قدمناه من دلالة الفعل على معنى فى الاسم وهو كون الاسم مخبرا عنه وجب ان لايخلو عن ذلك الاسم مضمرا او مظهرا بخـلاف الحدث فانك تذكره ولاتذكر الفاعل مضمرا ولا مظهرا نحو قوله تعالى (او اطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما ذا مقربة) وقوله « واقام الصلاة » والفعل لابد من ذكــر الفاعل بعده كما لا بد بعد الحرف من الاسم . فاذا ثبت المعني في اشتقاق الفعل من المصدر وهو كونه دالا على معنى فى الاسم فلايحتاج من الأفعال الثلاثة الا الى صيغة واحدة وتلك الصيغة هى لفظ الماضي لانه أخف واشبه بلفظ الحدث الا ان تقوم الدلالة على اختلاف احوال المحدث فتختلف

صيغةالفعل الا ترى كيف تختلف صيغته بعدما الظرفيةمن قولهم لاافعله مالاح برق وما طار طائر لانهم يريدون الحدث مخبرا عنه على الاطلاق من غير تعرض لزمن ولاحال من أحوال الحدث فاقتصروا على صيغة واحدة وهى أخف ابنية الفعل وكذلك فعلوا بعد التسوية نحو قوله (سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم)وقوله (أدعوتموهم أم أنتم صامتون) لانه أراد التسوية بين الدعاء والصمت على الاطلاق من غير تقييد بوقت ولا حال فلذلك لم يحتج الا الى صيغة واحدة وهى صيغة الماضي كما سبق فالحدث اذا على ثلاثة أضرب . ضرب يحتاج الى الاخبار عن فاعله والى اختلاف احوال الحدث فيشتق منه الفعل دلالة على كون الفاعل مخبرا عنه وتختلف ابنية دلالته على اختلاف أحوال الحدث . وضرب يحتاج الى الاخبار عن فاعله على الاطلاق من غير تقييد بوقت ولاحال فيشتق منه الفعل ولا تختلف ابنية نحو ما ذكرناه من الفعل الواقع بعد التسوية وبعدما الظرفية . وضرب لايحتاج الى الاخبار عن فاعله بل يحتاج الى ذكره خاصة على الاطلاق مضافا الى مابعده نحو سبحان الله . وسبحان اسم ينبيء عن العظمة والتنزيه فوقع القصد الى ذكره مجردا من التقييدات بالزمان او بالأحوال ولذلك وجب نصبه كما يجب نصب كل مقصود اليه بالذكر نحو اياك وويله وويحه وهما مصدران لم يشتق منهما فعل حيث لم يحتج الى الاخبار عن فاعلها ولااحتيج الى تخصيصها بزمن فحكمها حكم سبحان ونصبهما كنصبه لانه مقصود اليه ومما انتصب لانه مقصود إليه بالذكر زيداً ضربته في قول شيخنا ابى الحسن وغيره من النحويين وكذلك زيدا ضربت بلا ضمير لانجعله مفعولا مقدما لان المعمول لايتقدم على عامله وهو مذهب قوى ولكن لايبعد عندى قول النحويين انه مفعول مقدم وان كان المعمول لا يتقدم على العامل والفعل كالحرف لانه عامل فى الاسم ودال على معنى فيه فلا ينبغى للاسم ان يتقدم على الفعل كما لا يتقدم على الحرف ولكن الفعل فى قولك زيدا ضربت قد أخذ معموله وهو الفاعل فمعتمده عليه

ومن أجله صيغ وأما المفعول فلم يبالوا به اذ ليس اعتماد الفعل عليه كاعتماده على الفاعل الا ترى انه يحذف والفاعل لا يحذف فليس تقديمه على الفعل العامل فيه بابعد من حذفه وأما زيدا ضربته فينتصب بالقصد اليه كما قال الشيخ هذا الفصل من أعجب كلامه ولم اعرف احدا من النحويين سبقه اليه *

فائدة

قولهم للضرب ونحوه مصدر إن اريد بحروف مصدر مصدر صدر يصدر مصدرا فهو يقوى قول الكوفيين ان المصدر صادر عن الفعل مشتق منه والفعل أصله. واصله على هذا صادر ولكن توسعوا فيه كصوم وزوز وعلل فى صائم وبابه قال السهيلى هو على جهة المكان استعارة كأنه الموضع الذى صدرت عنه الافعال والاصل الذى نشأت منه قلت وكأنه يعني مصدورا عنه لا صادر عن غيره قال ولابد من المجاز على القولين فالكوفى يحتاج أن يقول الاصل صادر فاذا قيل مصدر قدر فيه حذف اى ذو مصدر كما يقدر فى صوم وبابه ونحن نسميه مصدر استعارة من المصدر الذى هو المكان *

فائدة

أصل الحروف ان تكون عاملة لانها ليس لها معان فى انفسها وانما معانيها فى غيرها واما الذى معناه فى غيره وهو الاسم فاصله ان لايعمل في غيره وانما وجب ان يعمل الحرف فى كل مادل على معنى فيه لان اقتضاءه معنى فيقتضيه عملا لان الالفاظ تابعة المعانى فكما تشبث الحرف عما دخل عليه معنى وجب ان يتشبث به لفظا وذلك هو العمل فاصل الحرف ان يكون عاملا فنسئل عن غير العامل فنذكر الحروف التى لم تعمل وسبب سلبها العمل فمنها هل فانها تدخل على

جملة قد عمل بعضها فى بعض وسبق اليها عمل الابتداء أو الفاعلية فدخلت لمعنى فى الجملة لا لمعنى فى اسم مفرد فاكتفى بالعمل السابق قبل هذا الحرف وهو الابتداء ونحوه وكذلك الهمزة نحو أعمرو خارج فان الحرف دخل لمعنى فى الجملة ولا يمكن الوقوف عليه ولا يتوهم انقطاع الجملة عنه لانه حرف مفرد لا يوقف عليه ولو توهم ذلك فيه لعمل فى الجملة ليؤكدوا بظهور أثره فيها تعلقه بها ودخوله عليها واقتضاؤه لها كما فعلوا فى ان واخواتها حيث كانت كلمات من ثلاثة احرف فصاعدا يجوز الوقف عليها كأنه وليته ولعله فاعملوها فى الجملة اظهارا لارتباطها وشدة تعلقها بالحديث الواقع بعدها وربما ارادوا توكيد تعلق الحرف بالجملة اذ كان مؤلفا من حرفين نحو هل فربما توهم الوقف عليه اوخيف ذهول السامع عنه فادخل فى الجملة حرف زائد ينبه السامع عليه وقام ذلك الحرف مقام العمل نحو هل زيد بذاهب وما زيد بقائم فاذا سمع المخاطب الباء وهى لا تدخل فى الثبوت تأكد عنده ذكر النفي والاستفهام وان الجملة غير منفصلة عنده ولذلك اعمل اهل الحجاز ما النافية لشبهها بالجملة . ومن العرب من اكتفي فى ذلك التعلق وتأكيده بادخال الباء فى الخبر ورآها ثابتة فى التأثير عن العمل الذى هو النصب وانما اختلفوا فى ما ولم يختلفوا فى هل لمشاركة ما ليس فى النفي فحين ارادوا ان يكون لها أثر فى الجملة يؤكد تشبهها بها جعلوا ذلك الاثر كأثر ليس وهو النصب والعمل فى باب ليس أقوى لأنها كلمة كليت ولعل وكأن . والوهم الى انفصال الجملة عنها اسرع منه الى توهم انفصال الجملة عن ما وهل فلم يكن بد من اعمال ليس وابطال معنى الابتداء السابق ولذلك اذا قلت ما زيد الا قائم لم يعملها احد منهم لانه لا يتوهم انقطاع زيد عن ما لان إلا لا تكون ايجابا الا بعد نفى فلم يتوهم انفصال الجملة عن ما ولذلك لم يعملوها عند تقديم الخبر نحو ما قائم زيد اذ ليس من رتبة النكرة ان يكون مبدوءاً بها مخبرا عنها الا مع الاعتماد على ما قبلها فلم يتوهم المخاطب انقطاع الجملة عما قبلها لهذا السبب فلم يحتج الى اعمالها واظهارها وبقى الحديث كما كان قبل دخولها مستغنيا عن تأثيرها

فيه واما حرف لا فان كان عاطفا فحكمه حكم حروف العطف ولاشيء منها عامل وان لم تكن عاطفة نحو لازيد قائم ولا عمرو فلا حاجة إلى اعمالها فى الجملة لانه لايتوهم انفصال الجملة بقوله ولاعمرو لان الواو مع لا الثانية تشعر بالأولى لامحالة وتربط الكلام بها فلم يحتج الى اعمالها وبقيت الجملة عاملا فيها الابتداء كما كانت قبل دخول لا ﴿ فان قلت ﴾ فلو لم يعطف وقلت لازيد قائم قلت هذا لا يجوز لان لاينفي بها في أكثر الكلام ماقبلها تقول هل قام زيد فيقال لا وقال سبحانه (لا أقسم بيوم القيامة) وليست نفيا لما بعدها هنا بخلاف ماقيل ما اقسم فان مالا تكون ابدا إلا نفيا لمابعدها فلذلك قالوا مازيد قائم ولم يخشوا توهم انقطاع الجملة عنها ولو قالوا لازيد قائم لخيف ان يتوهم أن الجملة موجبة وان لا كهى فى النكرات نحو (لالغو فيها ولا تأثيم) الا أنهم فى النكرات قد ادخلوها على المبتدأ والخبر تشبيها لها بليس لان النكرة ابعد فى الابتداء من المعرفة والمعرفة اشد استبدادا باول الكلام واما التى للتنزيه فللنحويين فيها اختلاف اهى عاملة أم لافان كانت عاملة فكما اعملوا ان حرصا علي اظهار تشبثها بالحديث وان كانت غير عاملة كما ذهب اليه سيبويه والاسم بعدها مركب معها مبني على الفتح فليس الكلام فيه . واماحرف النداء فعامل فى المنادى عند بعضهم قال والذى يظهرلى الآن ان النداتصويت بالمنادى نحوها وان المنادى منصوب بالقصد اليه والى ذكره كما تقدم من قولنا فى كل مقصود الى ذكره مجردا عن الاخبار عنه انه منصوب ويدلك على ان حرف النداء ليس بعامل وجود العمل فى الاسم دونه نحو صاحب زيد أقبل ويوسف اعرض عن هذا وان كان مبنيا عندهم فانه بناء كالعمل الاتراه ينعت على اللفظ كما ينعت المعرب ولو كان حرف النداء عاملا لما جاز حذفه وابقاء عمله ﴿ فان قلت ﴾ فلم عملت النواصب والجوازم فى المضارع والفعل بعدها جملة قد عمل بعضه فى بعض ثم ان المضارع قبل دخول العامل عليه كان مرفوعا ورفعه بعامل وهو وقوعه موقع الاسم فهلا منع هذا العامل هذه الحروف من العمل كما منع

كل مخبر عنه ان يكون مرفوعا لفظا وحسا كما انه مرفوع معنى وعقلا ولذلك استحق الفاعل الرفع دون المفعول لانه المحدث عنه بالفعل فهو ارفع رتبة في المعنى فوجب ان يكون اللفظ كذلك لانه تابع للمعنى وأما رفع الفعل المضارع فلوقوعه موقع الاسم المخبر عنه والاسم التابع له فلم يقو قوته فى استحقاق الرفع فلم يمنع شيئا من الحروف اللفظية عن العمل اذ اللفظى أقوى من المعنوى وامتنع ذلك فى بعض الاسماء المبتداة لضعف الحروف وقلة العامل السابق المبتدا* الجواب الثانى ان هذه الحروف لم تدخل لمعنى فى الجملة انما دخلت لمعنى فى الفعل المتضمن للحدث من نفى اوانكار اونهى او جزاء او غيره وذلك كله يتعلق بالفعل خاصة لا بالجملة فوجب عملها فيها كما وجب عمل حروف الجر فى الأسماء من حيث دلت على معنى فيها ولم تكن داخلة على جملة قد سبق اليها عامل معنوى ولا لفظى ومما ينبغى ان يعلم ان النواصب والجوازم لا تدخل على الفعل الواقع موقع الاسم لحصوله فى موضع الأسماء فلاسبيل لنواصب الافعال وجوازمها ان تدخل على الاسماء ولا ماهو واقع موقعها فهى اذا دخلت علي الفعل خلصته للاستقبال ونفت عنه معنى الحال وهذا معنى يختص بالفعل لا بالجملة واما إلا فى الاستثنا فقد زعم بعضهم انها عاملة ونقض ذلك بقولهم ماقام أحد إلا زيد وماجاءنى الاعمرو والصحيح انها موصلة الفعل الى العمل فى الاسم بعدها كتوصيل واو المفعول معه الفعل الى العمل فيما بعدها وليس هذا يكسر الاصل الذى قدمناه وهو استحقاق جميع الحروف العمل فيما دخلت عليه من الاسماء المفردة والافعال لانها اذا كانت موصلة للفعل والفعل عامل فكأنها هى العاملة فاذا قلت ماقام الازيد فقد اعملت الفعل على معنى الايجاب كما لو قلت قام زيد لاعمرو وقامت لامقام نفى الفعل عن عمرو فلذلك قامت إلامقام ايجاب الفعل لزيد اذا قلت ماجاءنى الا زيد فكأنها هى العاملة فاستغنوا عن اعمالها عملا آخر وكذلك حروف العطف وان لم تكن عوامل فانما جاءت الواو الجامعة منها لتجمع بين الاسمين فى الاخبار عنهما بالفعل فقد أوصلت الفعل الى العمل فى الثانى وسائر حروف العطف يتقدر بعدها العامل فيكون فى حكم الحروف الداخلة

على الجمل واذا قلت قام زيد وعمرو فكأنك قلت قام زيد وقام عمرو فصارت هذه الحروف كالداخلة على الجمل فقد تقدم في الحروف الداخلة على الجمل انها لاتستحق من العمل فيها ماتستحق الحروف الداخلة على الاسماء المفردة والأفعال ونقيس على ماتقدم لام التوكيد وتركهم اعمالها في الجملة مع انها لاتدخل لمعنى في الجملة فقط بل لتربط ما قبلها من القسم بما بعدها وهذا هو الاصل فيها حتى انهم ليذكرونها دون القسم فيشعر عند المخاطب بالنهي كقوله

انى لامنحك الصدود وانني * قسما اليك مع الصدود لأميل

لانه حين قال لامنحك علم انه قد أقسم فلذلك قال قسما وهذا الاصل محيط بجميع اصول اعمال الحروف وغيرها من العوامل وكاشف عن اسرار العمل للافعال وغيرها من الحروف في الأسماء ومنبهة على سر امتناع الاسماء ان تكون عاملة في غيرها هذا لفظ السهيلي والله اعلم *

فائدة

اختص الاعراب بالأواخر لانه دليل على المعاني اللاحقة للمعرب وتلك المعاني لاتلحقه الا بعد تحصيله وحصول العلم بحقيقته فوجب ان يترتب الاعراب بعده كما ترتب مدلوله الذي هو الوصف في المعرب *

فائدة

قولهم حرف متحرك وتحركت الواو ونحو ذلك تساهل منهم فان الحركة عبارة عن انتقال الجسم من حيز الى حيز والحرف جزء من الصوت ومحال ان تقوم الحركة بالحرف لانه عرض والحركة لاتقوم بالعرض وإنما المتحرك في الحقيقة هو العضو من الشفتين اواللسان اوالحنك الذي يخرج منه الحرف. فالضمة عبارة

عن تحريك الشفتين بالضم عند النطق فيحدث مع ذلك صويت خفي مقارن للحرف ان امتد كان واوا وان قصر كان ضمة وكذلك الفتحة عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحرف وحدوث الصوت الخفي الذى يسمى فتحة او نصبة وان مدت كانت الفا وان قصرت فهى فتحة وكذلك القول فى الكسرة. والسكون عبارة عن خلو العضو من الحركات عند النطق بالحرف فلا يحدث بعد الحرف صوت فينجزم عند ذلك اى ينقطع فلذلك سمى جزما اعتبارا بانجزام المصوت وهو انقطاعه وسكونا اعتبارا بالعضو الساكن فقولهم فتح وضم وكسر هو من صفة العضو واذا سميت ذلك رفعا ونصبا وجزما وجرا فهى من صفة الصوت لانه يرتفع عند ضم الشفتين وينتصب عند فتحهما وينخفض عند كسرهما وينجزم عند سكونهما ولهذا عبروا عنه بالرفع والنصب والجر عن حركات الاعراب إذ الاعراب لا يكون إلا بعامل وسبب كما أن هذه الصفات التى تضاف إلى الصوت من رفع ونصب وخفض إنما تكون بسبب وهو حركة العضو واقتضت الحكمة اللفظية أن يعبر بما يكون عن سبب عما يكون عن سبب وهو الاعراب وأن يعبر بالفتح والضم والكسر والسكون عن أحوال البناء فان البناء لا يكون بسبب وأعنى بالسبب العامل فاقتضت الحكمة أن يعبر عن تلك الأحوال بما يكون وجوده تغيرا له إذ الحركات الموجودة فى العضو لاتكون إلا بآلة كما تكون الصفات المضافة إلى الموصوف وعندى أن هذا ليس باستدراك على النحاة فان الحرف وإن كان عرضا فقد يوصف بالحركة تبعا لحركة محله فان الأعراض وإن لم تتحرك بانفسها فهى تتحرك بحركة محالها وعلى هذا فقد اندفع الاشكال جملة.

وأما المناسبة إلي ذكرها فى اختصاص الألقاب فحسنة غير أن كثيرا من النحاة يطلقون كلا منها على الآخر ولهذا يقولون فى قام زيد مرفوع علامة رفعه ضمة آخره ولا يقولون رفعة آخره فدل على إطلاق كل منها على الآخر *

فائدة

تقول نونت الكلمة ألحقت بها نونا وسينتها ألحقت بها سينا وكوفتها ألحقت بها كافا فان ألحقت بها زايا قلت زويتها لان ألف الزاى منقلبة عن واو لان باب طويت أكثر من باب حوة وقوة وقال بعضهم زييتها وليس بشيء *

فائدة

التنوين فائدته التفرقة بين فصل الكلمة ووصلها فلا تدخل فى الاسم إلا علامة على انفصاله عما بعده ولهذا كثر فى النكرات لفرط احتياجها إلى التخصيص بالاضافة فاذا لم تضف احتاجت إلى التنوين تنبيهاً على أنها غير مضافة ولا تكاد المعارف تحتاج إلى ذلك إلا فيما قل من الكلام لاستغنائها فى الأكثر عن زيادة تخصيصها وما لا يتصور فيه الاضافة بحال كالمضمر والمبهم لا ينون بحال وكذلك المعرف باللام وهذه علة عدم التنوين وقفا إذ الموقوف عليه لا يضاف. واختصت النون الساكنة بالدلالة على هذا المعنى لان الاصل فى الدلالة على المعانى الطارئة على الاسماء أن تكون بحروف المد واللين وابعاضها وهى الحركات الثلاث فمتى قدر عليها فهى الاصل فان تعذرت فاقرب شبها بها وآخر الأسماء المعربة قد لحقها حركات الاعراب فلم يبق لدخول حركة أخرى عليها سبيل ولا حروف المد واللين لانها مشبعة من تلك الحركات ولانها عرضة الاعلال والتغير واشبه شيء بها النون الساكنة لخفائها وسكونها وانها من حروف الزيادة وانها من علامات الاعراب ولهذه العلة لا ينون الفعل لاتصاله بفاعله واحتياجه إلى ما بعده *

فائدة

جعلت علامة التصغير ضم أوله وفتح ثانيه. وحكمة ذلك والله أعلم ماأشار إليه السهيلي فقال التصغير تقليل أجزاء المصغر والجمع مقابله وقد زيد فى الجمع الف ثالثة كفعالل فزيد فى مقابلته ياء ثالثة ولم يكن آخرا كعلامة التأنيث لان الزيادة فى اللفظ على حسب الزيادة فى المعنى والصفة التى هى صغر الجسم لا تختص بجزء منه دون جزء بخلاف صفة التأنيث فانها مختصة فى جميع الحيوانات بطرف يقع به الفرق بين الذكر والانثى وكانت العلامة فى اللفظ المنبئة عن معنى المناسبة طرفا فى اللفظ بخلاف الياء فى التصغير فانها منبئة عن صفة واقعة على جملة المصغر وكانت ياء لا الفا لان الالف قد اختصت بجمع التذكير وكانت به أولى كما كانت الفتحة التى هى اخفها بذلك أولي لان الفتح ينبىء عن الكثرة ويشار به إلى السعة كما تجد الاخرس والاعجم بطبعه إذا أخبر عن شيء كثير فتح شفتيه وباعد ما بين يديه وإذا كان الفتح ينبىء عن السعة والضم الذى هو ضده ينبىء عن القلة والحقارة كما تجد المقلل للشيء يشير إليه بضم يد اوفم كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ذكر ساعة الجمعة وأشار بيده يقللها فانه جمع أصابعه وضمها ولم يفتحها. وأما الواو فلا معنى لها فى التصغير لوجهين أحدهما دخولها فى ضرب من الجموع نحو المفعول فلم يكونوا يجعلونها علامة فى التصغير فيلتبس التقليل بالتكثير والثانى أنه لا بد من كسر ما بعد علامة التصغير إذا لم يكن حرف اعراب كما كسر ما بعد علامة التكسير فى مفاعل ليتقابل اللفظان وان تضادا كما قابلوا علم بجهل وروى بعطش ووضع فهو وضيع بشرف فهو شريف فلم يمكن إدخال الواو لئلا يخرجوا منها إلى كسرة واستبقيت (١) الالف لاجل اصل الجمع لما بقيت الياء وفتح ما قبلها لاجل ضم أول الكلمة لئلا يخرج من ضم إلى كسر *

---

(١) هكذا الأصل تأمل

فائدة

الأفعال واجب وممكن وممتنع أو فى حكمه فالرفع للواجب والنصب للممكن والجزم الذى هو عدم الحركة للمنفى أو ما فى حكمه هذا هو الاصل وقد يخالف وإن شئت قلت الأفعال ثلاثة أقسام واقع موقع الاسم فله الرفع نحو هل تضرب واقع موقع ضارب . وفعل فى تأويل الاسم فله النصب نحو أريد أن تقوم أى قيامك . وفعل لا واقع موقع اسم ولا فى تأويله فله الجزم نحو لم يقم ☆

فائدة

إنما أضيفت ظروف الزمان إلى الأحداث الواقعة فيها نحو يوم يقوم زيد لانها أوقات لها وواقعة فيها فهى لاختصاصها بها أضيف اليها وهذا بخلاف ظروف المكان لانها لا تختص بتلك الاحداث فان اختصت غالبا حسنت الاضافة نحو هذا مكان يجلس القاضي ويكون بمنزلة يوم يجلس القاضى سواء وربما أضيفت اسماء الزمان إلى احداث لا تقع فيها لاتصالها بها كقوله تعالى (ليلة الصيام) فالليلة من ظروف الزمان وقد أضيفت إلى الصيام وليس بواقع فيها فلما جاز فى بعض الكلام أن يضاف الظرف إلى الاسم الذى هو الحدث وإن لم يكن واقعا فيه أضافوه إلي الفعل لفظا وهو مضاف إلى الحدث معني واقحم لفظ الفعل اقرارا للمعنى وتخصيصا للغرض ورفعا لشوائب الاحتمال حتى إذا سمع المخاطب قولك يوم قام زيد علم أنك تريد اليوم الذى قام فيه زيد ولو قلت مكان قولك ليلة الصيام ليلة صيام زيد ما كان له معنى إلا وقوع الصيام فى الليل فهو الذي حملهم على اقحام لفظ الفعل عند ارادتهم إضافة الظروف إلى الأحداث وقس على ذلك المبتدا والخبر. وأما ريث فبمنزلة الظرف وقد صارت في

معناه وكذلك حيث وذى تسلم أن المعنى فى قول بعضهم اذهب لوقت ذى تسلم أى سلامتك فلما حذفت المنعوت وأقمت النعت مقامه أضفته إلى ما كنت تضيف إليه المنعوت وهو الوقت. قال السهيلي وهو عندى على الحكاية حكوا قول الداعى تسلم كما تعيش وتبقي فقولهم إذهب بذى تسلم أى اذهب بهذا القول منى ولم يقولوا اذهب بتسلم لئلا يكون اقتصارا على دعوة واحدة ولكن قالوا بذى تسلم أى بقول يقال فيه تسلم يريدون هذا المعنى وحذفوا القول المنعوت بذى اكتفاء بدلالة الحال عليه. وأما قوله (بآية ما تحبون الطعام) فالآية هى العلامة وهى ههنا بمعنى الوقت لان الوقت علامة للوقت والذى يجوز إضافته من ظروف الزمان إلى الفعل ما كان منها مفردا متمكنا جاز إضافته اليها وما كان مثنى كيومين ونحوه لم يضف اليها لان الحدث إنما يقع مضافا لظرفه الذى هو وقت له فلا معنى لذكر وقت آخر. وأيضا فالجملة المضاف اليها نعت للظرف فى المعنى فقولك يوم قام زيد كقولك يوم قام زيد فيه فى المعني والفعل لا يدخله التثنية فلا يصح أن يضاف اليه الاثنان كما لا يصح أن ينعت الاثنان بالواحد. وجه ثالث وهو أن قولك قام زيد يوما قام عمرو لم يصح إلا أن يكون جوابا لمتى واليومان جواب لكم وما هو جواب لكم لا يكون جوابا لمتى أصلا فان أضفت اليومين إلى الفعل صرت مناقضا لجمعك بين الكمية وبين ما لا يكون إلا لمتى. وأما الايام فربما جاء إضافتها مجموعة إلى الفعل لانها قد يراد بها معنى الفرد كالشهر والاسبوع والحول وغيره وكذلك غير المتمكن كقبل وبعد لا يضاف إلى الفعل لانك لو أضفتها اليه لاقتضت إضافتها اليه ما يقتضيه قولك يوم قام زيد أى اليوم الذى قام فيه وذلك محال فى قبلُ وبعدُ لانه يؤل إلى ابطال معني القبلية والبعدية. وأما سحر يوم بعينه فيمتنع من إضافته إلى الفعل لما فيه من معنى اللام فقس على هذا. وقال السهيلي قياس الاسماء الخمسة ان تكون مقصورة لان أصلها ابو اخو والواو إذا تحركت وانفتح ما قبلها تقلب الفا تكون مقصورة كما هو

إحدى لغاتها ولكن هذه الاسماء حذفت أواخرها في حال الافراد والانفصال عن الاضافة وقال لي بعض أشياخنا في بعلبك إن التنوين لما أوجب حذف الالف المنقلبة لالتقاء الساكنين حذفوها رأسا كما قيل

رأى الامر يفضي إلى آخر * فصير آخره أولا

فاذا أضيفت وزالت عند التنوين رجعت الحروف المحذوفة وكان الاعراب فيها مقدرا كما هو مقدر في الأسماء المقصورة وقال بهذا بعض النحاة قال والامر فيها عندي أنها علامات اعراب وليست حروف اعراب والمحذوف منها لا يعود اليها في الاضافة كما لا يعود المحذوف من يد ودم . وبرهان ذلك أنك تقول أخي وأبي إذا أضفت إلى نفسك كما تقول يدي ودمي لان حركات الاعراب لا تجتمع مع ياء المتكلم كما تجتمع معها واو الجمع فلو كانت الواو في أخوك حرف اعراب لقلت في الاضافة إلى نفسك هذا اخيّ كما تقول هؤلاء مسلميّ فتدغم الواو في الياء لانها حرف اعراب عند سيبويه وهي عند غيره علامات اعراب فاذا كانت واو الجمع تَثْبُتُ مع ياء المتكلم وهي غير زائدة وهي عند غيره علامة اعراب فكيف يحذف لام الفعل وهو أحق بالثبات منها فقد وضح لك أنها ليست الحروف المحذوفة هي الاصلية

﴿ فان قيل ﴾ فلم اعربت بالحروف ولم أعلت بالحذف دون القلب خلافا لنظائرها مما علته كعلتها وهي الأسماء المقصورة قلنا في ذلك جواب لطيف وهو ان اللفظ جسد والمعنى روح فهو تبع له في صحته واعتلاله والزيادة فيه والنقصان منه كما أن الجسد مع الروح كذلك فجميع مايعتري اللفظ من زيادة أو حذف فانما يكون بحسب مايكون في المعنى اللهم إلا أن يكثر استعمال كلمة فتحذف منها تخفيفا على اللسان لكثرة دورها فيه ولعلم المخاطب بمعناها كقولهم إيشْ في أي شيء. ولم أُبَلْ وهذه الاسماء الخمسة مضافة إلى المعنى فاذا قطعت عن الاضافة وافردت نقص المعنى فينقص اللفظ تبعا له مع ان أواخرها حروف علة فلا بد من تغييرها اما بقلب واما بحذف وكان الحذف فيها أولى كما قدمنا وكان ينبغي على هذا أن يتم لفظها في حال الاضافة كما تم معناها إلا

أنهم كرهوا أن يخلوا الخاء من أخ والباء من أب من الاعراب الحاصل فيها إذ ليس فى الكلام ما يكون حرف اعراب فى حال الافراد دون الاضافة فجمعوا بين الغرضين ولم يبطلوا أحد القياسين فمكنوا الحركات التي هى علامات الاعراب فى الافراد فصارت حروف مد ولين في الاضافة وقد تقدم أن الحركة بعض الحرف فالضمة التى فى قولك اخٌ هى بعينها علامة الرفع فى اخوك إلا أن الصوت بها يمد ليتمموا اللفظ كما تمموا المعنى بالاضافة إلى ما بعد الاسم ولم يحتاجوا مع تطويل حركات الاعراب إلى إعادة ما حذف من الكلمة رأساً كما لا يعاد محذوف يد ودم وأما التثنية فانهم صححوا اللفظ فيها باعادة المحذوف تنبيها على الأصل وهو الانقلاب إلى ألف فقالوا أخوان وأبوان كما قالوا عصوان ونضوان لان قياسه فى الأصل كقياسه بخلاف يد ودم فان أصلهما يَدَىٌ ودَمَى فلم يكن بابها كباب عَصَى ورحا فاستمر الحذف فيهما فى التثنية والافراد.

﴿ فان قيل ﴾ فلم لا يعود فى ابن فى تثنية ولا إضافة قيل لانهم عوضوا من المحذوف الف الوصل فى ابن واسم فلم يجمعوا بين العوض والمعوض بخلاف أخ وأب ومنعهم أن يعوضوا من المحذوف فى أخ وأب الهمزة التى فى أولها فراراً من اجتماع همزتين. وأما حم فاصله حمأ بالهمزة فلم يكونوا ليعوضوا من الهمزة همزة أخرى فجعلوه كاخ وأب ﴿ فان قيل ﴾ فلم قالوا فى جمعه بنون دون ابنون قيل الجمع قد يلحقه التغيير بالكسر وغيره بخلاف التثنية فانها لا يتغير فيها لفظ الواحد بحال مع أنهم رأوا أن جمع السلامة لا بد فيه من واو فى الرفع وياء مكسور ما قبلها فى النصب والخفض فاشبهت حاله حال ما لم يحذف منه شيء وليست هذه العلة فى التثنية ولم يقولوا ابنات كما قالوا ابنتان فانهم حملوا جمع المؤنث على جمع المذكر لئلا يختلف وأما أخت وبنت فتاء أخت مبدلة من واو كتاء تراث وتخمة وإنما حملهم على ذلك هنا انهم رأوا المذكر قد حذفت لامه في الافراد فقالوا أخ وكان القياس أن يقولوا فى المؤنث أخَتٌ كسنة ولو فعلوا ذلك لكانت

تلك التاء حرف اعراب فى الاضافة والافراد ولم يمكنهم أن يعيدوا المحذوف فى الاضافة إلى اللفظ فيخالف لفظه لفظ المذكر ولا أمكنهم من تطويل الصوت بالحركات ما أمكنهم فى التذكير لان ما قبل تاء التأنيث ليس بحرف إعراب ولا أمكنهم نقصان اللفظ فى الموطن الذي تم فيه المعنى فجمعوا بين الاغراض بابدالها تاء لتكون في حال الافراد علما للتأنيث وفى حال الاضافة من تمام الاسم كالحرف الأصلى إذ هو موطن تتميم كما تقدم وسكنوا ما قبلها لتكون بمنزلة الحرف الاصلي وضموا اول الكلمة إشعارا بالواو وكسروها فى بنت اشعارا بالياء لانها من بنيت وقالوا فى تأنيث ابن ابنة وبنت ولم يقولوا في تأنيث أخ إلا أخت والعلة فى ذلك مستقراة كما تقدم. وأما قولهم فوك وفاك وفيك فحروف المد فيها حروف اعراب لانفرادها فلم يلزم فيها ما لزم فى الخاء والباء ألا تراهم يقولون هذا فيّ وجعلته فى فيّ كما يقولون مسلمىّ فيثبتونها مع ياء المتكلم وهذا يدلك على انها حرف اعراب بخلاف أخواتها الا تراهم فى حال الافراد كيف أبدلوا من الواو ميما لتتعاقب عليها حركات الاعراب ويدخلها التنوين إذ لو لم يبدلوها ميما لاذهبها التنوين فى الافراد وبقيت الكلمة على حرف واحد فاذا أضيفت زالت العلة حيث اثبتوا التنوين فلم يحتاجوا إلى قلبها ميما ﴿فان قلت﴾ أين علامات الاعراب فى حال الاصالة قلت مقدر فيها وان شئت قلت تغيير صيغها فى الاحوال الثلاثة هو الاعراب والمتغير هو حرف الاعراب ﴿فان قلت﴾ فلم لم تثبت الالف فى حال النصب إذا أضيفت إلى ضمير المتكلم فتقول فاى كعصاى قلت الفرق أن الف عصا ثابتة فى جميع الاحوال وهذه لا تكون الا فى حال النصب وقد قلبت تلك ياء فى لغة طي فهذه أحرى بالقلب وأما ذو مال فكان الاظهر فيه أن يكون حرف العلة حرف اعراب وان لا يكون الاسم على حرفين كما هو فى بعض الأسماء المبهمة كذلك يدلك على ذلك قولهم فى الجمع ذوو مال وذوات مال الا انه قد جاء فى القرآن ذواتا أفنان وذواتى أكل وهذا ينبيء أن الاسم ثلاثى

ولامه ياء انقلبت ألفا في تثنية المؤنث خاصة وقولهم في التثنية ذواتي وفي الجمع ذوات والجمع كان أحق بالرد من التثنية لان التثنية أقرب الي لفظ الواحد ولانها أقرب الى معناه ألا تراهم يقولون أخت واختان واخوات وابنة وابنتان ولا تقول فى الجمع ابنتات فلذلك كان القياس حين قالوا ذوات فلم يردّوا لام الكلمة والعلة فيه أن الف ذو وإن كانت منقلبة عن واو فان انقلابها ليس بلازم وانما هو عارض بدخول التأنيث ولولا التأنيث لكانت واوا فى حال الرفع غير منقلبة وياء فى حال الخفض والتثنية أقرب الى الواحد لفظا ومعنى فلذلك حين ثبوتها جعلوها واوا كما هى فى الواحد إذ كان مرفوعا ومثنى ومجموعا وكان حكم الواو أغلب عليها من حكم الياء والالف ثم ردوا لام الفعل لانهم لو لم يردوها لقالوا ذواتا مال فى حال الرفع فيلتبس بالفعل نحو رمتا وقضتا اذا أخبرت عن امرأتين وذواتا من الذّوى فكان فى رد اللام رفع لهذا اللبس وفرق بين ما يصح عينه في المذكر نحو ذات وذو وبين ما لا يصح عينه فى مذكر ولا فى جمع نحو شاة فانك تقول فى تثنيته شاتان كقياس ذات وليس فى جمع ذات ما يوجب رد لامها كما فى تثنيتها كما تقدم . وأما سنتان وشفتان فلا يلزم فيهما من الالتباس بالفعل ما لزم فى ذواتا لو قيل لان نون الاثنين لا تحذف منهما حذفا لازما لانهما غير مضافين في أكثر الكلام بخلاف ذواتا فان النون لا توجد فيها البتة للزومها الاضافة

﴿فوائد تتعلق بالحروف الروابط بين الجملتين وأحكام الشروط وفيها مباحث وقواعد عزيزة نافعة تحررت بعد فكر طويل بحمد الله﴾

فائدة

الروابط بين جملتين هى الأدوات التى تجعل بينهما تلازما لم يفهم قبل دخولها وهى أربعة أقسام * أحدها ما يوجب تلازما مطلقا بين الجملتين اما بين

ثبوت وثبوت أو بين نفى ونفى أو بين نفى وثبوت وعكسه فى المستقبل خاصة وهو حرف الشرط البسيط كان فانها تلازم بين هذه الصور كلها تقول إن اتقيت الله أفلحت وإن لم تتق الله لم تفلح . وإن أطعت الله لم تخب وإن لم تطع الله خسرت ولهذا كانت امّ الباب واعمّ أدواته تصرفا * القسم الثانى أداة تلازم بين هذه الأقسام الاربعة تكون فى الماضى خاصة وهى لما تقول لما قام أكرمته وكثير من النحاة يجعلها ظرف زمان وتقول اذا دخلت على الفعل الماضى فهى اسم وإن دخلت على المستقبل فهى حرف ونص سيبويه على خلاف ذلك وجعلها من أقسام الحروف التى تربط بين الجملتين ومثال الاقسام الاربعة لما قام أكرمته ولما لم يقم لم أكرمه ولما لم يقم أكرمته ولما قام لم أكرمه * القسم الثالث أداة تلازم بين امتناع الشيء لامتناع غيره وهي لو نحو لو أسلم الكافر نجا من عذاب الله * القسم الرابع اداة تلازم بين امتناع الشيء ووجود غيره وهى لولا نحو لولا أن هدانا الله لضللنا. وتفصيل هذا الباب برسم عشرة مسائل *

﴿ المسألة الأولى﴾ المشهور أن الشرط والجزاء لا يتعلقان إلا بالمستقبل فان كان ماضى اللفظ كان مستقبل المعنى كقولك إن مت على الاسلام دخلت الجنة ثم للنحاة فيه تقدير ان. أحدهما ان الفعل ذو تغير فى اللفظ وكان الاصل إن تمت مسلما تدخل الجنة فغير لفظ المضارع إلي الماضى تنزيلا له منزلة المحقق والثانى أنه ذو تغير فى المعنى وان حرف الشرط لما دخل عليه قُلب معناه الي الاستقبال وبقى لفظه على حاله والتقدير الاول أفقه فى العربية لموافقته تصرف العرب فى اقامتها الماضي مقام المستقبل وتنزيلها المنتظر منزلة الواقع المتيقن نحو (أتى أمر الله) (ونفخ فى الصور) ونظائره فاذا تقرر ذلك فى الفعل المجرد فليفهم مثله المقارن لاداة الشرط وايضا فان تغيير الالفاظ أسهل عليهم من تغيير المعانى لانهم يتلاعبون بالألفاظ مع محافظتهم على المعنى وأيضا فانهم اذا اعربوا الشرط أتوا باداته ثم اتبعوها فعله يتلوه الجزاء فاذا أتوا بالاداة جاءوا بعدها بالفعل

وكان حقه أن يكون مستقبلا لفظا ومعنى فعدلوا عن لفظ المستقبل الى الماضى لما ذكرنا فعدلوا عن صيغة إلى صيغة وعلى التقدير الثانى كأنهم وضعوا فعل الشرط والجزاء أولا ماضيين ثم أدخلوا عليهما الاداة فانقلبا مستقبلين والترتيب والقصد يأبى ذلك فتأمله *

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال تعالى عن عيسي عليه الصلاة والسلام (ان كنت قلته فقد علمته) فهذا شرط دخل على ماضى اللفظ وهو ماضى المعنى قطعا لان المسيح إما أن يكون صدر هذا الكلام منه بعد رفعه إلى السماء أو يكون حكاية مايقوله يوم القيامة وعلى التقديرين فانما تعلق الشرط وجزاؤه بالماضى وغلط على الله من قال ان هذا القول وقع منه فى الدنيا قبل رفعه والتقدير إن اكن أقول هذا فانك تعلمه وهذا تحريف للآية لان هذا الجواب انما صدر منه بعد سؤال الله له عن ذلك والله لم يسأله وهو بين اظهر قومه ولا اتخذوه وأمه الهين إلا بعد رفعه بمئين من السنين فلا يجوز تحريف كلام الله انتصارا لقاعدة نحوية هدم مائة أمثالها أسهل من تحريف معني الآية. وقال ابن السراج فى أصوله يجب تأويلهما بفعلين مستقبلين تقديرهما ان ثبت فى المستقبل أنى قلته فى الماضى يثبت أنك علمته وكل شيء تقرر فى الماضي كان ثبوته فى المستقبل فيحسن التعليق عليه وهذا الجواب أيضا ضعيف جدا ولا ينبيء عنه اللفظ وليت شعرى ما يصنعون بقول النبي صلى الله عليه وسلم «ان كنت المت بذنب فاستغفرى الله وتوبى اليه» هل يقول عاقل إن الشرط هنا مستقبل. أما التأويل الأول فمنتف هنا قطعا وأما الثانى فلا يخفى وجه التعسف فيه وانه لم يقصد انه يثبت فى المستقبل انك أذنبت فى الماضى فتوبى ولا قصد هذا المعنى وانما المقصود المراد ما دل عليه الكلام ان كان صدر منك ذنب فيما مضى فاستقبليه بالتوبة لم يرد الا هذا الكلام واذا ظهر فساد الجوابين فالصواب أن يقال جملة الشرط والجزاء تارة تكون تعليقا محضا غير متضمن جوابا لسائل هل كان كذا ولا يتضمن لنفى قول من قال قد كان كذا

فهذا يقتضى الاستقبال وتارة يكون مقصوده ومضمنه جواب سائل هل وقع كذا أورده قوله قد وقع كذا فاذا علق الجواب هنا على شرط لم يلزم أن يكون مستقبلا لا لفظا ولا معنى بل لا يصح فيه الاستقبال بحال كمن يقول لرجل هل اعتقت عبدك فيقول ان كنت قد اعتقته فقد اعتقه الله فما للاستقبال هنا معنى قط وكذلك اذا قلته لمن قال صحبت فلانا فيقول ان كنت صحبته فقد أصبت بصحبته خيراً. وكذلك اذا قلت له هل أذنبت فيقول ان كنت قد اذنبت فانى قد تبت الى الله واستغفرته. وكذلك اذا قال هل قلت لفلان كذا وهو يعلم أنه علم بقوله له فيقول ان كنت قلته فقد علمته فقد عرفت أن هذه المواضع كلها مواضع ماض لفظا ومعنى ليطابق السؤال الجواب ويصح التعليق الخبري لا الوعدى فالتعليق الوعدى يستلزم الاستقبال وأما التعليق الخبرى فلا يستلزمه ومن هذا الباب قوله تعالى (ان كان قميصه قدّ من قبل فصدقت وهو من الكاذبين وان كان قميصه قُد من دبر فكذبت وهو من الصادقين) وتقول ان كانت البينة شهدت بكذا وكذا فقد صدقت وهذه دقيقة خلت عنها كتب النحاة والفضلاء وهى كما ترى وضوحا وبرهانا ولله الحمد *

﴿ المسألة الثالثة ﴾ المشهور عند النحاة والأصوليين والفقهاء أن اداة ان لا يعلّق عليها الا محتمل الوجود والعدم كقولك إن تأتنى اكرمك ولا يعلق عليها محقق الوجود فلا تقول إن طلعت الشمس أتيتك بل تقول اذا طلعت الشمس أتيتك واذا يعلق عليها النوعان واستشكل هذا بعض الاصوليين فقال قد وردت إن فى القرآن فى معلوم الوقوع قطعا كقوله (وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا) وهو سبحانه يعلم أن الكفار فى ريب منه . وقوله (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار) ومعلوم قطعا انتفاء فعلهم وأجاب عن هذا بان قال ان الخصائص الالهية لا تدخل فى الأوضاع العربية بل الأوضاع العربية مبنية على خصائص الخلق والله تعالى انزل القرآن بلغة العرب وعلى منوالهم فكل ما كان فى عادة العرب حسنا أنزل القرآن على ذلك

الوجه أو قبيحا لم ينزل فى القرآن فكل ما كان شأنه أن يكون فى العادة مشكوكا فيه بين الناس حسن تعليقه بانْ من قبل الله ومن قبل غيره سواء كان معلوما للمتكلم أو للسامع أم لا وكذلك يحسن من الواحد منا أن يقول ان كان زيد فى الدار فاكرمه مع علمه بانه فى الدار لان حصول زيد فى الدار شأنه أن يكون فى العادة متكوكا فيه فهذا هو الضابط لما تعلق على إن فاندفع الاشكال. قلت هذا السؤال لا يرد فان الذى قاله القوم ان الواقع ولا بد لا يعلق بانْ وأما ما يجوز أن يقع ويجوز ان لا يقع فهو الذى يُعلق بها وان كان بعد وقوعه متعين الوقوع واذا عرفت هذا فتدبر قوله تعالى (وانا اذا اذقنا الانسان منا رحمة فرح بها وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم فان الانسان كفور) كيف أتى فى تعليق الرحمة المحققة اصابتها من الله تعالى باذا واتى فى اصابة السيئة بانْ فان ما يعفو الله عنه أكثر وأتى فى الرحمة بالفعل الماضى الدال على تحقيق الوقوع وفى حصول السيئة بالمستقبل الدال على أنه غير محقق ولا بد وكيف أتى فى وصول الرحمة بفعل الاذاقة الدال على مباشرة الرحمة لهم وانها مذوقة لهم والذوق هو أخص أنواع الملابسة وأشدها وكيف أتى فى الرحمة بحرف ابتداء الغاية مضافة اليه فقال (منا رحمة) وأتى فى السيئة بباء السببية مضافة إلى كسب أيديهم وكيف أكد الجملة الأولى التى تضمنت اذاقة الرحمة بحرف إن دون الجملة الثانية وأسرار القرآن اكثر وأعظم من أن يحيط بها عقول البشر. وتأمل قوله تعالى (وإذا مسكم الضر فى البحر ضل من تدعون إلا إياه) كيف أتى باذا هنا لما كان مس الضر لهم فى البحر محققا بخلاف قوله (لا يسأم الانسان من دعاء الخير وإن مسه الشر فذو دعاء عريض) فانه لم يقيد مَسّ الشر هنا بل أطلقه ولما قيده بالبحر الذى هو متحقق فيه ذلك أتى باداة إذا. وتأمل قوله تعالى (وإذا أنعمنا على الانسان أعرض ونآى بجانبه وإذا مسه الشر كان يؤساً) كيف أتى هنا باذا المشعرة بتحقيق الوقوع المستلزم لليأس فان اليأس إنما حصل عند تحقق مس الشر له فكان الاتيانُ باذا هنا أدلّ على المعنى المقصود من إن بخلاف قوله (وإن مسه الشر فذو دعاء عريض) فانه

بقلة صبره وضعف احتماله متى توقع الشر أعرض واطال فى الدعاء فاذا تحقق وقوعه كان يؤساً . ومثل هذه الاسرار فى القرآن لا يرقى اليها إلا بموهبة من الله وفهم يؤتيه عبداً فى كتابه ﴿ فان قلت ﴾ فما تصنع بقوله تعالى (إن امرء هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك) والهلاك محقق . قلت التعليق ليس على مطلق الهلاك بل على هلاك مخصوص وهو هلاك لا عن ولد ﴿ فان قلت ﴾ فما تصنع بقوله (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) وقوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين) وتقول العرب إن كنت ابنى فاطعنى . وفى الحديث فى السلام على الموتى « وإنا إن شاء الله بكم لاحقون » واللحاق محقق وفى قول الموصى إن مت فثلث مالى صدقة * قلت أما قوله (إن كنتم إياه تعبدون) الذى حسن مجىء إن ههنا الاحتجاج والالزام فان المعنى إن عبادتكم لله تستلزم شكركم له بل هى الشكر نفسه فان كنتم ملتزمين لعبادته داخلين فى جملتها فكلوا من رزقه واشكروه على نعمه وهذا كثيرا ما يورد فى الحجاج كما تقول للرجل إن كان الله ربك وخالقك فلا تعصه . وإن كان لقاء الله حقا فتأهب له . وإن كانت الجنة حقا فتزود اليها وهذا أحسن من جواب من أجاب بان إن هنا قامت مقام إذا وكذا قوله (إن كنتم بآياته مؤمنين) وكذا قولهم إن كنت ابنى فاطعنى ونظائر ذلك * وأما قوله « وإنا إن شاء الله بكم لاحقون » فالتعليق هنا ليس لمطلق الموت وإنما هو للحاقهم بالمؤمنين ومصيرهم إلى حيث صاروا * وأما قول الموصى إن مت فثلث مالى صدقة فلأن الموت وإن كان محققا لكن لما لم يعرف تعين وقته وطال الأمد وانفردت مسافة أمنية الحياة نزل منزلة المشكوك كما هو الواقع الذي يدل عليه أحوال العباد فان عاقلا لا يتيقن الموت ويرضى باقامته على حال لا يحب الموت عليها أبدا كما قال بعض السلف ما رأيت يقينا لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من الموت وعلى هذا حمل بعض أهل المعانى ثم انكم

بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون) فأكد الموت باللام وأتى فيه باسم الفاعل الدال على الثبوت وأتى فى البعث بالفعل ولم يؤكده *

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قد تعلق الشرط بفعل محال ممتنع الوجود فيلزمه محال آخر وتصدق الشرطية دون مفرديها أما صدقها فلاستلزام المحال المحالَ وأما كذب مفرديها فلاستحالتهما وعليه (قل إن كان للرحمن ولد فانا أول العابدين) ومنه قوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) ومنه (قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا بتغوا إلي ذى العرش سبيلا) ونظائره كثيرة. وفائدة الربط بالشرط فى مثل هذا أمران. أحدهما بيان استلزام إحدى القضيتين للأخرى. والثانى أن اللازم منتف فالملزوم كذلك فقد تبين من هذا أن الشرط تعلق به المحقق الثبوت والممتنع الثبوت والممكن الثبوت *

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اختلف سيبويه ويونس فى الاستفهام الداخل على الشرط فقال سيبويه يعتمد على الشرط وجوابه فيتقدم عليهما ويكون بمنزلة القسم نحو قوله (أفان مت فهم الخالدون) وقوله (أفان مات أو قتل انقلبتم على اعقابكم) وقال يونس يعتمد على الجزاء فتقول ان مت أفانت خالد والقرآن مع سيبويه والقياس أيضا كما يتقدم القسم ليكون جملة الشرط والجزاء مقسما عليها ومستفهما عنها ولو كان كما قال يونس لقال فان مت أفهم الخالدون *

﴿ المسألة السادسة ﴾ اختلف الكوفيون والبصريون فيما اذا تقدم أداة الشرط جملة تصلح أن تكون جزاء ثم ذكر فعل الشرط ولم يذكر له جزاء نحو أقوم ان قمت فقال ابن السراج الذي عندى أن الجواب محذوف يغنى عنه الفعل المتقدم قال وانما يستعمل هذا على وجهين اما أن يضطر اليه شاعر وإما أن يكون المتكلم به محققا غير شرط ولا نية فقال اجيئك ثم يبدو له أن لا يجيئه الا بسبب فيقول ان جئتنى فيشبه الاستثناء ويغنى عن الجواب ما تقدم وهذا قول البصريين وخالفهم أهل الكوفة وقالوا المتقدم هو الجزاء والكلام مرتبط به وقولهم فى ذلك

هو الصواب وهو اختيار الجرجانى قال الدليل على أنك اذا قلت آتيك ان اتيتنى كان الشرط متصلا بآتيك وان الذى يجرى فى كلامهم لا بد من اضمار الجزاء ليس علي ظاهره واما ان عملنا على ظاهره وتوقفنا أن الشرط متقدم فى النفس علي الجزاء صار من ذلك شيآن ابتداء كلام ثان ثم اعتقاد ذلك يؤدى(١) الي ابطال ما اتفق عليه العقلاء فى الايمان من افتراق الحكم بين أن يصل الشرط في نطقه وبين أن يقف ثم يأتى بالشرط وانه اذا قال لعبده أنت حر ان شاء الله فوصل لم يعتق ولو وقف ثم قال ان شاء الله فانه يعتق فاذا سمعت ما قلنا عرفت خلاف المسألة فالمشهور من مذهب البصريين امتناع تقديم الجزاء على الشرط هذا كلامه * قلت ولم يكن به حاجة فى تقرير الدليل الي الوقف بين الجملة الأولى وجملة الشرط فالدلالة قائمة ولو وصل فانه إذا قال انت حر فهذه جملة خبرية ترتب عليها حكمها عند تمامها وقوله ان شاء الله ليس تعليقا لها عندكم فان التعليق انما يعمل فى الجزاء وهذه ليست بجزاء وانما هى خبر محض والجزاء عندكم محذوف فلما قالوا إنه لا يعتق دل على أن المتقدم نفسه جزاء معلق هذا تقرير الدلالة ولكن ليس هذا باتفاق فقد ذهبت طائفة من السلف والخلف إلى أن الشرط انما يعمل فى تعليق الحكم اذا تقدم على الطلاق فتقول ان شاء الله فانت طالق فاما ان تقدم الطلاق ثم عقبه بالتعليق فقال انت طالق ان شاء الله طلقت ولا ينفع التعليق وعلى هذا فلا يبقى فيما ذكر حجة ولكن هذا المذهب شاذ والاكثرون علي خلافه وهو الصواب لانه اما جزاء لفظا ومعنى قد اقتضاه التعليق على قول الكوفيين واما أن يكون جزاء فى المعنى وهو نائب الجزاء المحذوف ودال عليه فالحكم تعلق به على التقديرين والمتكلم انما بنى كلامه عليه . وأما قول ابن السراج إنه قصد الخبر جزما ثم عقبه بالجزاء فليس كذلك بل بنى كلامه على الشرط كما لو قال له علىّ عشرة الا درهما فانه لم يقر بالعشرة ثم أنكر درهما ولو كان كذلك لم ينفعه الاستثناء . ومن هنا قال بعض

(١) هكذا الاصل وصوابه وهذا يؤدى الى ابطال الخ

الفقهاء إن الاستثناء لا ينفع فى الطلاق لانه اذا قال انت طالق ثلاثا إلا واحدة فقد أوقع الثلاثة ثم رفع منها واحدة وهذا مذهب باطل فان الكلام مبنى على آخره مرتبط اجزاؤه بعضها ببعض كارتباط التوابع من الصفات وغيرها بمتبوعاتها والاستثناء لا يستقل بنفسه فلا يقبل الا بارتباطه بما قبله فجرى مجرى الصفة والعطف ويلزم أصحاب هذا المذهب أن لا ينفع الاستثناء فى الاقرار لان المقر به لا يرفع ثبوته وفى اجماعهم على صحته دليل على ابطال هذا المذهب وانما احتاج الجُرجانى الى ذكر الفرق بين أن يقف أو يصل لانه اذا وقف عتق العبد ولم ينفعه الاستثناء واذا وصل لم يعتق فدل على أن الفرق بين وقوع العتق وعدمه هو السكوت والوصل هو المؤثر فى الحكم لا تقدم الجزاء وتأخره فانه لا تأثير له بحال كما ذكره ابن السراج أنه انما يأتى فى الضرورة ليس كما قال فقد جاء فى أفصح الكلام وهو كثير جدا كقوله تعالى (واشكروا الله ان كنتم إياه تعبدون) وقوله (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤمنين) وقوله (قد بينا لكم الآيات ان كنتم تعقلون) وهو كثير فالصواب المذهب الكوفى والتقدير انما يصار اليه عند الضرورة بحيث لا يتم الكلام الا به فاذا كان الكلام تاما بدونه فاى حاجة بنا الى التقدير وأيضا فتقديم الجزاء ليس بدون تقديم الخبر والمفعول والحال ونظائرها ﴿فان قيل﴾ الشرط له التصدير وصفا فتقديم الجزاء عليه يخل بتصديره قلنا هذه هى الشبهة التى منعت القائلين بعدم تقديمه وجوابها انكم ان عنيتم بالتصدير انه لا يتقدم معموله عليه والجزاء معمول له فيمتنع تقديمه فهو نفس المتنازع فيه فلا يجوز اثبات الشىء بنفسه وان عنيتم به امرا آخر لم يلزم منه امتناع التقديم ثم نقول الشرط والجزاء جملتان قد صارتا باداة الشرط جملة واحدة وصارت الجملتان بالاداة كأنهما مفردان فاشبها المفردين فى باب الابتدا والخبر فكما لا يمتنع تقديم الخبر على المبتدا فكذلك تقديم الجزاء وأيضا فالجزاء هو المقصود والشرط قيد فيه وتابع له

فهو من هذا الوجه رتبته التقديم طبعا ولهذا كثيرا ما يجيء الشرط متأخرا عن المشروط لان المشروط هو المقصود وهو الغاية والشرط وسيلة فتقديم المشروط هو تقديم الغايات على وسائلها ورتبتها التقديم ذهنا وان تقدمت الوسيلة وجودا فكل منهما له التقدم بوجه وتقدم الغاية أقوى فاذا وقعت فى مرتبتها فاى حاجة الي أن نقدرها متأخرة وإذا انكشف الصواب فالصواب أن تدور معه حيثما دار *

﴿المسألة السابعة﴾ لو يؤتى بها للربط لتعلق ماض بماض كقولك لو زرتنى لاكرمتك ولهذا لم تجزم إذا دخلت على مضارع لان الوضع للماضى لفظا ومعنى كقولك لو يزورنى زيد لا كرمته فهى فى الشرط نظير إن فى الربط بين الجملتين لا فى العمل ولا فى الاستقبال وكان بعض فضلاء المتأخرين وهو تاج الدين الكندى ينكر أن تكون لو حرف شرط وغلط الزمخشرى فى عدهافى أدوات الشرط قال الاندلسى فى شرح المفصل فحكيت ذلك لشيخنا ابى البقاء فقال غلط تاج الدين فى هذا التغليط فان لو تربط شيئا بشيء كماتفعل ان *قلت ولعل النزاع لفظى فان أريد بالشرط الربط المعنوى الحكمى فالصواب ما قاله أبو البقاء والزمخشرى وإن أريد بالشرط ما يعمل فى الجزءين فليست من أدوات الشرط *

﴿المسألةالثامنة﴾ المشهور ان لو إذا دخلت على ثبوتين نفتهما أو نفيين أثبتتهما أو نفى وثبوت أثبتت المنفى ونفت المثبت وذلك لانها تدل على امتناع الشيء لامتناع غيره وإذا امتنع النفى صار اثباتا فجاءت الاقسام الاربعة وأورد على هذا أمور* أحدها قوله تعالى (ولوأن مافى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله) ومقتضى ما ذكرتم أن تكون كلمات الله تعالى قدنفدت وهو محال لان الاول ثبوت وهو كون اشجار الارض أقلاما والبحار مدادا لكلماته وهذا منتف والثانى وهو قوله ما نفدت كلمات الله فيلزم أن يكون

ثبوتا* الثاني قول عمر نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه .فعلي ما ذكرتم يكون الخوف ثابتا لانه منفي والمعصية كذلك لانها منفية أيضا وقد اختلف أجوبة الناس عن ذلك فقال أبو الحسن بن عصفور لو في الحديث بمعنى إن لمطلق الربط فلا يكون نفيها اثباتا ولا اثباتها نفيا فاندفع الاشكال وفي هذا الجواب ضعف بين فانه لم يقصد في الحديث مطلق الربط كما قال وإنما قصد ارتباط متضمن لنفي الجزاء ولا سيق الكلام إلا لهذا ففي الجواب ابطال خاصية لو التي فارقت بها سائر ادوات الشرط وقال غيره لو في اللغة لمطلق الربط وانما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس والحديث انما ورد بمعنى اللفظ في اللغة حكي هذا الجواب القرافي عن الخسروشاهي وهو أفسد من الذي قبله بكثير فان اقتضاء لو لنفي الثابت بعدها واثبات المنفي متلقى من أصل وضعها لا من العرف الحادث كما أن معاني سائر الحروف من نفي او تأكيد أو تخصيص أو بيان أو ابتداء أو انتهاء انما هو متلقى من الوضع لا من العرف فما قاله ظاهر البطلان* الجواب الثالث جواب الشيخ ابي محمد بن عبد السلام وغيره وهو أن الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه وقد يكون له سببان فلا يلزم من عدم أحدهما عدمه لان السبب الثاني يخلف السبب الاول كقولنا في زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فانهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم الآخر وكذلك الناس ههنا في الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف فاذا ذهب الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فاخبر عمر أن صهيبا اجتمع له سببان يمنعانه المعصية الخوف والاجلال فلو انتفى الخوف في حقه لانتفى العصيان للسبب الآخر وهو الاجلال وهذا مدح عظيم له* قالت وبهذا الجواب بعينه يجاب عن قوله صلى الله عليه وسلم في ابنة حمزة «انها لو لم تكن ربيبتي في حجري لما حلت لي انها ابنة أخي من الرضاعة» أي فيها سببان يقتضيان التحريم فلو قدر انتفاء أحدهما لم ينتف التحريم للسبب الثاني وهذا جواب حسن جدا *

الجواب الرابع ذكره بعضهم بأن قال جواب لو محذوف وتقديره لو لم يخف الله لعصمه فلم يعصه باجلاله ومحبته اياه فان الله يعصم عبده بالخوف تارة والمحبة والاجلال تارة وعصمة الاجلال والمحبة أعظم من عصمة الخوف لان الخوف يتعلق بعقابه والمحبة والاجلال يتعلقان بذاته وما يستحقه تبارك وتعالى (١) فأين أحدهما من الآخر ولهذا كان دين الحب اثبت وارسخ من دين الخوف وامكن واعظم تأثيرا وشاهد ما نراه من طاعة المحب لمحبوبه وطاعة الخائف لمن يخافه كما قال بعض الصحابة أنه ليستخرج حبه منى من الطاعة ما لا يستخرجه الخوف وليس هذا موضع بسط هذا الشأن العظيم القدر وقد بسطته فى كتاب الفتوحات القدسية* الجواب الخامس ان لو اصلها ان تستعمل للربط بين شيئين كما تقدم ثم انها قد تستعمل لقطع الربط فتكون جوابا لسؤال محقق أو متوهم وقع فيه ربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو قال القائل ان لم يكن زيد زوجا لم يرث فتقول أنت لو لم يكن زوجا لورث زيد ان ما ذكره من الربط بين عدم الزوجية وعدم الارث ليس بحق فمقصودك قطع ربط كلامه لا ربطه وتقول لو لم يكن زيد عالما لاكرم أى لشجاعته جوابا لسؤال سائل يتوهم أنه لو لم يكن عالما لما أكرم فتربط بين عدم العلم والاكرام فتقطع أنت ذلك الربط وليس مقصودك أن تربط بين عدم العلم والاكرام لان ذلك ليس بمناسب ولا من أغراض العقلاء ولا يتجه كلامك الا على عدم الربط كذلك الحديث لما كان الغالب على الناس أن يرتبط عصيانهم بعدم خوفهم وان ذلك فى الاوهام قطع عمر هذا الربط وقال لو لم يخف الله لم يعصه وكذلك لما كان الغالب على الاوهام أن الشجر كلها إذا صارت اقلاما والبحار المذكورة كلها تكتب به الكلمات الالهية فلعل الوهم يقول ما يكتب بهذا شيء إلا نفد كائنا ما كان فقطع الله تعالى هذا الربط ونفى هذا الوهم وقال ما نفدت قلت

(١) كذا الاصل ولعل في الكلام حذفا تقديره . لذاته اعظم مما يستحقه بعقابه

ونظير هذا فى الحديث أن زوجته لما توهمت أن ابنة عمه حمزة تحل له لكونها بنت عمه فقطع هذا الربط بقوله انها لا تحل وذكر للتحريم سببين الرضاعة وكونها ربيبة له وهذا جواب القرافى قال وهو أصلح من الأجوبة المتقدمة من وجهين أحدهما شموله للحديث والآية وبعض الاجوبة لا تنطبق على الآية والثانى أن ورود لو بمعنى إن خلاف الظاهر وماذكره لا يتضمن خلاف الظاهر قلت وهذا الجواب فيه ما فيه فانه ان ادعى ان لو وضعت أو جيء بها لقطع الربط فغلط فانها حرف من حروف الشرط التي مضمونها ربط السبب بمسببه والملزوم بلازمه ولم يؤت بها لقطع هذا الارتباط ولا وضعت له أصلا فلا يفسر الحرف بضد موضوعه .ونظير هـذا قول من يقول إن إلا قد تكون بمعنى الواو وهذا فاسد فان الواو للتشريك والجمع وإلا للاخراج وقطع التشريك ونظائر ذلك وان أراد ان قطع الربط المتوهم مقصود للمتكلم من أدلة فهـذا حق ولكن لم ينشأ هذا من حرف لو وانما جاء من خصوصية ما صحبها من الكلام المتضمن لنفي ما توهمه القائل اوادعاه ولم يأت من قبل لو فهذا كلام هؤلاء الفضلاء فى هذه المسألة وانما جاء الاشكال سؤالا وجوابا من عدم الاحاطة بمعنى هذا الحرف ومقتضاه وحقيقته وانا اذكر حقيقة هـذا الحرف ليتبين سر المسألة بعون الله ﴿فاعلم﴾ أن لو حرف وضع للملازمة بين أمرين يدل على أن الحرف الاول منهما ملزوم والثانى لازم هذا وضع هـذا الحرف وطبيعته وموارده فى هذه الملازمة أربعة فانه إما أن يلازم بين نفيين أو ثبوتين أو بين ملزوم مثبت ولازم منفى أو عكسه ونعنى بالثبوت والنفى هنا الصورى اللفظى لا المعنوى فمثال الاول (قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربى اذا لامسكتم خشية الانفاق) (ولو انهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا) ونظائره .ومثال الثانى لولم تكن ربيبتى فى حجرى لما حلت

لى ولو لم يخف الله لم يعصه. ومثال الثالث (ولو أن ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله) ومثال الرابع لولم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم فهذه صورة ورودها على النفي والاثبات. وأما حكم ذلك فأمران أحدهما نفي الاول لنفي الثانى لان الاول ملزوم والثانى لازم والملزوم عدم عند عدم لازمه والثانى تحقق الثانى لتحقق الاول لان تحقق الملزوم يستلزم تحقق لازمه فاذا عرفت هذا فليس فى طبيعة لو ولا وضعها ما يؤذن بنفي واحد من الجزئين ولا اثباته وإنما طبعها وحقيقتها الدلالة على التلازم المذكور لكن انما يؤتى بها للتلازم المتضمن نفى اللازم أو الملزوم أو تحققها ومن هنا نشأت الشبهة فلم يؤت بها لمجرد التلازم مع قطع النظر عن ثبوت الجزءين أو نفيهما فاذا دخلت على جزءين متلازمين قد انتفى اللازم منهما استفيد نفى الملزوم من قضية اللزوم لا من نفس الحرف وبيان ذلك أن قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) لم يستفد نفى الفساد من حرف لو بل الحرف دخل على أمرين قد علم انتفاء أحدهما حسا فلازمت بينه وبين من يريد نفيه من تعدد الآلهة وقضية الملازمة انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه فاذا كان اللازم منتف قطعا وحسا انتفى ملزومه لانتفائه لا من حيث الحرف فهنا أمران أحدهما الملازمة التى فهمت من الحرف والثانى انتفاء اللازم المعلوم بالحس فعلى هذا الوجه ينبغى أن يفهم انتفاء اللازم والملزوم بلو فمن هنا قالوا إن دخلت على مثبتين صارا منتفيين بمعنى أن الثانى منهما قد علم انتفاؤه من خارج فينتفى الاول لانتفائه واذا دخلت على منفيين اثبتتهما لذلك أيضا لانها تدخل على ملزوم محقق الثبوت من خارج فيتحقق ثبوت ملزومه كما فى قوله «لو لم تذنبوا» فهذا الملزوم وهو صدور الذنب متحقق فى الخارج من البشر فتحقق لازمه وهو بقاء النوع الانسانى وعدم الذهاب به لان الملازمة وقعت بين عدم الذنب وعدم البقاء لكن عدم الذنب منتف قطعا فانتفى لازمه وهو عدم الذهاب

بنا فثبت الذنب وثبت البقاء وكذلك نفيه الاقسام الاربعة يفهم على هذا الوجه واذا عرف هذا فاللازم الواحد قد يلزم ملزومات متعددة كالحيوانية اللازمة للانسان والفرس وغيرهما فيقصد المتكلم اثبات الملازمة بين بعض تلك الملزومات واللازم على تقدير انتفاء البعض الآخر فيكون مقصوده أن الملازمة حاصلة على تقدير انتفاء ذلك الملزوم الآخر فلا يتوهم المتوهم انتفاء اللازم عند نفى ملزوم معين فان الملازمة حاصلة بدونه وعلى هذا يخرجه لو لم يخف الله لم يعصه. ولو لم تكن ربيبتى لما حلت لى فان عدم المعصية له ملزومات فهى الخشية والمحبة والاجلال فلو انتفى بعضها وهو الخوف مثلا لم يبطل اللازم لان له ملزومات أخر غيره وكذلك لو انتفى كون البنت ربيبة لما انتفى التحريم لحصول الملازمة بينه وبين وصف آخر وهو الرضاع وذلك الوصف ثابت وهذا القسم انما يأتى فى لازم له ملزومات متعددة فيقصد المتكلم تحقق الملازمة على تقدير نفى ما نفاه منها. وأما قوله تعالى (ولو أن ما فى الارض من شجرة اقلام) فان الآية سيقت لبيان أن أشجار الارض لو كانت أقلاما والبحار مدادا فكتبت بها كلمات الله لنفدت البحار والاقلام ولم تنفد كلمات الله فالآيه سيقت لبيان الملازمة بين عدم نفاد كلماته وبين كون الاشجار أقلاما والبحار مدادا يكتب بها فاذا كانت الملازمة ثابتة على هذا التقدير الذى هو أبلغ تقدير يكون فى نفاد المكتوب فثبوتها على غيره من التقادير أولى. ونوضح هذا بضرب مثل يرتقى منه الى فهم مقصود الآية. إذا قلت لرجل لا يعطى أحدا شيئا لو ان لك الدنيا بأسرها ما أعطيت أحدا منها شيئا فانك اذا قصدت أن عدم اعطائه ثابت على أعظم التقادير التى تقتضى الاعطاء فلازمت بين عدم اعطائه وبين أعظم أسباب الاعطاء وهو كثرة ما يملكه فدل هذا على أن عدم اعطائه ثابت على ما هو دون هذا التقدير وان عدم الاعطاء لازم لكل تقدير فافهم نظير هذا المعنى فى الآية وهو عدم

نفاد كلمات الله تعالى على تقدير أن الاشجار أقلام والبحار مداد يكتب بها فاذا لم تنفد على هذا التقدير كان عدم نفادها لازما له فكيف بما دونه من التقديرات فافهم هذه النكتة التي لا يسمح بمثلها كل وقت ولا تكاد تجدها فى الكتب وانما هى من فتح الله وفضله فلله الحمد والمنة ونسأله المزيد من فضله فانظر كيف اتفقت القاعدة العقلية مع القاعدة النحوية وجاءت النصوص بمقتضاها معا من غير خروج عن موجب عقل ولا لغة ولا تحريف لنص ولو لم يكن فى هذا التعليق إلا هذه الفائدة لساوت رحلة فكيف وقد تضمن من غرر الفوائد ما لا ينفق الا على تجاره وأما من ليس هناك فانه يظن الجوهرة زجاجة والزجاجة المستديرة المثقوبة جوهرة ويزرى على الجوهرى ويزعم أنه لا يفرق بينهما والله المعين*

﴿ المسألة التاسعة ﴾ فى دخول الشرط على الشرط ونذكر فيه ضابطا مزيلا للاشكال ان شاء الله فنقول الشرط الثانى تارة يكون معطوفا على الاول وتارة لا يكون والمعطوف تارة يكون معطوفا على فعل الشرط وحده وتارة يعطف على الفعل مع الاداة فمثال غير المعطوف إن قمت ان قعدت فانت طالق . ومثال المعطوف على فعل الشرط وحده ان قمت وقعدت. ومثال المعطوف على الفعل مع الاداة ان قمت وان قعدت فهذه الأقسام الثلاثة أصول الباب وهى عشر صور * أحدها ان خرجت ولبست فلا يقع المشروط الا بهما كيفما اجتمعا *الثانية ان لبست فخرجت لم يقع المشروط الا بالخروج بعد اللبس فلو خرجت ثم لبست لم يحنث*الثالثة ان لبست ثم خرجت فهذا مثل الاول وان كان ثم للتراخى فانه لا يعتبر هنا الا حيث يظهر قصده* الرابعة ان خرجت لا ان لبست فيحتمل هذا التعليق أمرين أحدهما جعل الخروج شرطا ونفى اللبس ان يكون شرطا . الثانى أن يجعل الشرط هو الخروج المجرد عن اللبس والمعنى ان خرجت لا لابسة أى غير لابسة ويكون المعنى ان كان منك خروج لا مع اللبس فعلى هذا التقدير الاول يحنث بالخروج وحده وعلى الثانى لا يحنث الا بخروج لا لبس معه* الخامسة ان خرجت بل ان لبست

ويحتمل هذا التعليق أمرين أحدهما أن يكون الشرط هو اللبس دون الخروج فيختص الحنث به لاجل الاضراب والثانى أن يكون كل منهما شرطا فيحنث بأيهما وجد ويكون الاضراب عن الاقتصار فيكون اضراب اقتصار لا اضراب الغاء كما تقول أعطه درهما بل درهما آخر * السادسة ان خرجت أو ان لبست فالشرط أحدهما أيهما كان * السابعة ان لبست لكن ان خرجت فالشرط الثانى وقع لغا الاول لاجل الاستدراك بلكن * الثامنة أن يدخل الشرط على الشرط ويكون الثاني معطوفا بالواو نحو ان لبست وان خرجت فهذا يحنث بأحدهما ﴿فان قيل﴾ فكيف لم تحنثوه فى صورة العطف على الفعل وحده الا بهما وحنثتموه هنا بأيهما كان قيل لان هناك جعل الشرط مجموعهما وهنا جعل كل واحد منهما شرطا برأسه وجعل لهما جوابا واحدا وفيه رأيان أحدهما أن الجواب لهما جميعا وهو الصحيح والثانى أن جواب أحدهما حذف لدلالة المذكور عليه وهى اخت مسألة الخبر عن المبتدا بجزءين * التاسعة أن يعطف الشرط الثانى بالفاء نحو قوله تعالى (فاما يأتينكم مني هدى) فالجواب المذكور جواب الشرط الثانى وهو وجوابه جواب الاول فاذا قال ان خرجت فان كلمت احدا فانت طالق لم تطلق حتى تخرج وتكلم احدا * العاشرة وهى أن المسألة التى تكلم فيها الفقهاء دخول الشرط على الشرط بلا عطف نحو ان خرجت ان لبست واختلف أقوالهم فيها فمن قائل إن المؤخر فى اللفظ مقدم فى المعنى وانه لا يحنث حتى يتقدم اللبس على الخروج ومن قائل بل المقدم لفظا هو المقدم معني وذكر كل منهم حججا لقوله وممن نص على المسألة الموفق الاندلسى فى شرحه فقال اذا دخل الشرط على الشرط وعيد حرف الشرط توقف وقوع الجزاء على وجود الشرط الثانى قبل الاول كقولك ان أكلت انْ شربت فانت طالق فلا تطلق حتى يوجد الشرب منها قبل الاكل لانه تعلق على أكل معلق علي شرب وهذا الذى ذكره أبو اسحق فى المهذب وحكى ابن شاس فى الجواهر عن أصحاب مالك عكسه والوجهان لأصحاب الشافعي ولا بد في

المسألة من تفصيل وهو أن الشرط الثانى ان كان متأخرا فى الوجود عن الاول كان مقدرا بالفاء وتكون الفاء جواب الاول والجواب المذكور جواب الثانى مثاله ان دخلت المسجد ان صليت فيه فلك أجر تقديره فان صليت فيه وحذفت الفاء لدلالة الكلام عليها وإن كان الثاني متقدما فى الوجود على الاول فهو فى نية التقدم وما قبله جوابه والفاء مقدرة فيه ومثله قوله عز وجل (ولا ينفعكم نصحى ان اردت أن أنصح لكم ان كان الله يريد أن يغويكم) أى فان اردت أن أنصح لكم لا ينفعكم نصحى. وتقول ان دخلت المسجد ان توضأت فصل ركعتين تقديره ان توضأت فان دخلت المسجد فصل ركعتين فالشرط الثانى هنا متقدم وان لم يكن أحدهما متقدما فى الوجود على الآخر بل كان محتملا للتقدم والتأخر لم يحكم على أحدهما بتقدم ولا تأخر بل يكون الحكم راجعا الى تقدير المتكلم ونيته فايهما قدره شرطا كان الآخر جوابا له وكان مقدرا بالفاء تقدم فى اللفظ أو تأخر وان لم يظهر نيته ولا تقديره احتمل الامرين فما ظهر فيه تقديم المتأخر قول الشاعر

ان تستغيثوا بنا أن تذعروا تجدوا * منا معاقل عز زانها الكرم

لان الاستغاثة لا تكون إلا بعد الذعر ومنه قول ابن دريد

فان عثرت بعدها ان وألت * نفسى من هاتا فقولا لا لعا

ومعلوم أن العثور مرة ثانية انما يكون بعد الذعر ومن المحتمل قوله تعالى (وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) يحتمل أن تكون الهبة شرطا ويكون فعل الارادة جوابا له ويكون التقدير ان وهبت نفسها للنبي فان أراد النبي أن يستنكحها فخالصة له ويحتمل أن تكون الارادة شرطا والهبة جوابا له والتقدير إن أراد النبي أن يستنكحها فان وهبت نفسها فهى خالصة له يحتمل الامرين فهذا ما ظهرلى من التفصيل في هذه المسألة وتحقيقها والله أعلم *

فائدة عظيمة المنفعة

قال سيبويه الواو لا تدل على الترتيب ولا التعقيب تقول صمت رمضان وشعبان وان شئت شعبان ورمضان بخلاف الفاء وثم الا أنهم يقدمون في كلامهم ماهم به أهم وهم ببيانه أعنى وان كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم هذا لفظه قال السهيلى وهو كلام مجمل يحتاج الى بسط وتبيين فيقال متى يكون أحد الشيئين أحق بالتقدم ويكون المتكلم ببيانه اعنى قال والجواب أن هذا الاصل يجب الاعتناء به لعظم منفعته فى كتاب الله وحديث رسوله إذ لا بد من الوقوف على الحكمة فى تقديم ما قدم وتأخير ما أخر نحو السميع والبصير والظلمات والنور والليل والنهار والجن والانس فى الاكثر وفى بعضها الانس والجن وتقديم السماء على الارض فى الذكر وتقديم الارض عليها فى بعض الآى ونحو سميع عليم ولم يجىء عليم سميع وكذلك عزيز حكيم وغفور رحيم وفى موضع واحد الرحيم الغفور إلى غير ذلك مما لا يكاد ينحصر وليس شىء من ذلك يخلو عن فائدة وحكمة لأنه كلام الحكيم الخبير وسنقدم بين يدى الخوض فى هذا الغرض أصلا يقف بك على الطريق الأوضح فنقول ما تقدم من الكلم فتقديمه فى اللسان على حسب تقدم المعانى فى الجنان والمعانى تتقدم باحد خمسة أشياء اما بالزمان وإما بالطبع وإما بالرتبة وإما بالسبب واما بالفضل والكمال فاذا سبق معنى من المعانى الى الخفة والثقل بأحد هذه الاسباب الخمسة أو بأكثرها سبق اللفظ الدال على ذلك المعنى السابق وكان ترتب الالفاظ بحسب ذلك نعم وربما كان ترتب الالفاظ بحسب الخفة والثقل لا بحسب المعنى كقولهم ربيعة ومضر وكان تقديم مضر أولى من جهة الفضل ولكن آثروا الخفة لانك لو قدمت مضر فى اللفظ كثرت الحركات وتوالت فلما اخرت وقف عليها بالسكون قلت.

ومن هـذا النحو الجن والانس فان لفظ الانس أخف لمكان النون الخفيفة والسين المهموسة فكان الاثقل أولى بأول الكلام من الاخف لنشاط المتكلم وجمامه (١) وأما في القرآن فلحكمة أخرى سوى هذه قدم الجن على الانس في الا كثر والاغلب وسنشير إليها في آخر الفصل إن شاء الله. أما ما تقدم بتقدم الزمان فكعاد وثمود والظلمات والنور فان الظلمة سابقة للنور في المحسوس والمعقول وتقدمها في المحسوس معلوم بالخبر المنقول وتقدم الظلمة المعقولة معلوم بضرورة العقل قال سبحانه(والله اخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة) فالجهل ظلمة معقولة وهي متقدمة بالزمان على نور العلم ولذلك قال تعالى (في ظلمات ثلاث) فهذه ثلاث محسوسات ظلمة الرحم وظلمة البطن وظلمة المشيمة (٢) وثلاث معقولات وهي عدم الادراكات الثلاثة المذكورة في الآية المتقدمة إذ لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع وفي الحديث «إن الله خلق عباده في ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره» ومن المتقدم بالطبع نحو مثنى وثلاث ورباع ونحو (مايكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم) الآية وما يتقدم من الاعداد بعضها على بعض انما يتقدم بالطبع كتقدم الحيوان على الانسان والجسم على الحيوان . ومن هذا الباب تقدم العزيز على الحكيم لانه عز فلما عز حكم وربما كان هذا من تقدم السبب على المسبب ومثله كثير في القرآن نحو(يحب التوابين ويحب المتطهرين) لان التوبة سبب الطهارة وكذلك(كل أفاك أثيم) لان الافك سبب الاثم وكذلك (كل معتد أثيم) وأما تقدم هماز على مشاء بنميم فبالرتبة لان المشي مرتب على القعود في المكان. والهماز هو العياب وذلك لا يفتقر الى حركة وانتقال من موضعه بخلاف النميمة. وأما تقدم مناع للخير على معتد فبالرتبة أيضا لان المناع يمنع من نفسه والمعتدي يعتدي على غيره ونفسه قبل غيره . ومن المقدم بالرتبة (ياتوك رجالا وعلى كل ضامر) لان الذي يأتي راجلا يأتي من المكان القريب والذي يأتي على الضامر يأتي من المكان البعيد علي أنه قد روى عن

(١) أي راحته (٢) هي غشاء ولد الانسان

ابن عباس أنه قال وددت أني حججت راجلا لان الله قدم الرجالة على الركبان في القرآن فجعله ابن عباس من باب تقدم الفاضل على المفضول والمعنيان موجودان وربما قدم الشيء لثلاثة معان وأربعة وخمسة وربما قدم لمعنى واحد من الخمسة ومما قدم للفضل والشرف (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وامسحوا برؤسكم وارجلكم) وقوله النبيين والصديقين ومنه تقديم السميع على البصير وسميع على بصير ومنه تقديم الجن على الانس في أكثر المواضع لان الجن تشتمل علي الملائكة وغيرهم مما اجتن عن الابصار قال تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) وقال الاعشى

وسخر من جن الملائك شيعة * قياما لديه يعملون بلا اجر

وأما قوله تعالى (لم يطمثهن أنس قبلهم ولا جان) وقوله (لا يسأل عن ذنبه أنس ولا جان) وقوله (ظننا ان لن تقول الانس والجن على الله كذبا) فان لفظ الجن ههنا لا يتناول الملائكة بحال لنزاهتهم عن العيوب وانهم لا يتوهم عليهم الكذب ولا سائر الذنوب فلما لم يتناولهم عموم لفظ لهذه القرينة بدأ بلفظ الانس لفضلهم وكمالهم. وأما تقديم السماء على الارض فبالرتبة أيضا وبالفضل والشرف. وأما تقديم الارض في قوله (وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء) فبالرتبة أيضا لانها منتظمة بذكر ما هي أقرب اليه وهم المخاطبون بقوله (وما تعملون من عمل) فاقتضى حسن النظم تقديمها مرتبة في الذكر مع المخاطبين الذين هم أهلها بخلاف الاية التي في سبا فانها منتظمة بقوله عالم الغيب وأما تقديمه المال علي الولد في كثير من الآي فلان الولد بعد وجود المال نعمة ومسرة وعند الفقر وسوء الحال هم ومضرة فهذا من باب تقديم السبب على المسبب لان المال سبب تمام النعمة بالولد. وأما قوله حب الشهوات من النساء والبنين فتقديم النساء على البنين بالسبب وتقدم الاموال على البنين بالرتبة ومما تقدم بالرتبة ذكر السمع والعلم حيث وقع فانه خبر يتضمن التخويف والتهديد فبدأ بالسمع لتعلقه

بما قرب كالاصوات وهمس الحركات فان من سمع حسك وخفي صوتك أقرب اليك في العادة ممن يقال لك انه يعلم وان كان علمه تعالى متعلقا بما ظهر وبطن وواقعا على ما قرب وشطن ولكن ذكر السميع أوقع في باب التخويف من ذكر العليم فهو أولي بالتقديم. وأماتقديم الغفور على الرحيم فهو أولى بالطبع لان المغفرة سلامة والرحمة غنيمة والسلامة تطلب قبل الغنيمة. وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمرو بن العاص «ابعثك وجها يسلمك الله فيه ويغنمك وارغب لك رغبة من المال» فهذا من الترتيب البديع بدأ بالسلامة قبل الغنيمة وبالغنيمة قبل الكسب . واما قوله وهو الرحيم الغفور في سبأ فالرحمة هناك متقدمة على المغفرة فاما بالفضل والكمال واما بالطبع لانها منتظمة بذكر اصناف الخلق من المكلفين وغيرهم من الحيوان فالرحمة تشملهم والمغفرة تخصهم والعموم بالطبع قبل الخصوص كقوله (فاكهة ونخل ورمان) وكقوله (وملائكته وجبريل وميكال) ومما قدم بالفضل قوله (واسجدي واركعي مع الراكعين) لان السجود أفضل وأقرب مايكون العبد من ربه وهو ساجد ﴿ فان قيل ﴾ فالركوع قبله بالطبع والزمان والعادة لانه انتقال من علو الى انخفاض والعلو بالطبع قبل الانخفاض فهلا قدم الركوع ﴿ الجواب ﴾ ان يقال انتبه لمعنى الآية من قوله (اركعي مع الراكعين) ولم يقل اسجدي مع الساجدين فانما عبر بالسجود عن الصلاة وأراد صلاتها في بيتها لان صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها مع قومها ثم قال لها اركعي مع الراكعين اى صلى مع المصلين في بيت المقدس ولم يرد ايضا الركوع وحده دون اجزاء الصلاة ولكنه عبر بالركوع عن الصلاة كما تقول ركعت ركعتين واربع ركعات يريد الصلاة لا الركوع بمجرده فصارت الآية متضمنة لصلاتين صلاتها وحدها عبر عنها بالسجود لان السجود أفضل حالات العبد وكذلك صلاة المرأة في بيتها افضل لها . ثم صلاتها في المسجد عبر عنها بالركوع لانه في الفضل دون السجود وكذلك صلاتها مع المصلين دون صلاتها وحدها في بيتها ومحرابها وهذا نظم بديع

وفقه دقيق وهذه نبذ تشير لك الى ماوراء اوسدل وانت صحيح (١) قالوا ومما ذكره بهذا الباب قوله (وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود) بدأ بالطائفين للرتبة والقرب من البيت المأمور بتطهيره من اجل الطوافين وجمعهم جمع السلامة لان جمع السلامة أدل على لفظ الفعل الذي هو علة تعلق بها حكم التطهير ولو كان مكان الطائفين الطوّاف لم يكن فى هذا اللفظ من بيان قصد الفعل ما فى قوله للطائفين الا ترى انك تقول تطوفون كما تقول طائفون فاللفظان متشابهان ﴿فان قيل﴾ فهلا أتى بلفظ الفعل بعينه فيكون أبين فيقول وطهر بيتي للذين يطوفون قيل ان الحكم يعلل بالفعل لا بذوات الاشخاص ولفظ الذين ينبيء عن الشخص والذات ولفظ الطواف يخفي معنى الفعل ولا يبينه فكان لفظ الطائفين أولي بهذا الموطن ثم يليه فى الترتيب القائمين لانه في معنى العاكفين وهو فى معني قوله (إلا مادمت عليه قائما) اى مثابرا ملازما وهو كالطائفين فى تعلق حكم التطهر به ثم يليه بالرتبة لفظ الراكع لان المستقبلين البيت بالركوع لا يختصون بما قرب منه كالطائفين والعاكفين ولذلك لم يتعلق حكم التطهير بهذا الفعل الذي هو الركوع وانه لا يلزم ان يكون فى البيت ولا عنده فلذلك لم يجيء بلفظ جمع السلامة لانه لا يحتاج فيه الى بيان لفظ الفعل كما احتيج فيما قبله ثم وصف الركع بالسجود ولم يعطف بالواو كما عطف ما قبله لان الركع هم السجود والشيء لا يعطف بالواو على نفسه ولفائدة أخرى وهو ان السجود أغلب مايجيء عبارة عن المصدر والمراد به ههنا الجمع فلو عطف بالواو لتوهم انه يريد السجود الذي هو المصدر دون الاسم الذي هو النعت وفائدة ثالثة ان الراكع ان لم يسجد فليس براكع فى حكم الشريعة فلو عطفت ههنا بالواو لتوهم ان الركوع حكم يجرى على حياله ﴿فان قيل﴾ فلم قال السجود على وزن فعول ولم يقل السجد كالركع وفى آية اخرى ركعا سجدا ولم جمع ساجد على السجود ولم يجمع راكع على ركوع فالجواب ان

(١) هكذا الاصل ولعله هكذا : نبذة تسير بك الى ما وراءها ترشدك وانت صحيح أو هذا نبذ يسير لك الى ماورائه يرشدك وانت صحيح اى غير معتل الفهم

السجود فى الاصل مصدر كالخشوع والخضوع وهو يتناول السجود الظاهر والباطن ولو قال السجد فى جمع ساجد لم يتناول الا المعنى الظاهر وكذلك الركع الاتراه يقول تراهم ركعا سجدا وهذه رؤية العين وهى لا تتعلق الا بالظاهر والمقصود هنا الركوع الظاهر لعطفه على ما قبله مما يراد به قصد البيت والبيت لا يتوجه اليه إلا بالعمل الظاهر وأما الخشوع والخضوع الذى يتناوله لفظ الركوع دون لفظ الركع فليس مشروطا بالتوجه إلي البيت وأما السجود فمن حيث انبأ عن المعني الباطن جعل وصفا للركع ومتمما لمعناه إذ لا يصح الركوع الظاهر إلا بالسجود الباطن ومن حيث تناول لفظه أيضا السجود الظاهر الذى يشترط فيه التوجه إلى البيت حسن انتظامه أيضا مع ما قبله مما هو معطوف علي الطائفين الذين ذكرهم بذكر البيت فمن لحظ هذه المعاني بقلبه وتدبر هذا النظم البديع بلبه ارتفع فى معرفة الاعجاز عن التقليد وأبصر بعين اليقين انه تنزيل من حكيم حميد تم كلامه. قلت وقد تولج رحمة الله مضائق تضايق عنها أن تولجها الإِبَرُ وأتى باشياء حسنة وباشياء غيرها أحسن منها فاما تعليله تقديم ربيعة على مضر ففى غاية الحسن وهذان الاسمان لتلازمهما فى الغالب صارا كاسم واحد فحسن فيهما ما ذكره وأما ما ذكره فى تقديم الجن على الانس من شرف الجن فمستدرك عليه فان الانس أشرف من الجن من وجوه عديدة قد ذكرناها فى غير هذا الموضع. وأما قوله إن الملائكة منهم أوهم أشرف فالمقدمتان ممنوعتان أما الاول فلان أصل الملائكة ومادتهم التى خلقوا منها هى النور كما ثبت ذلك مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم فى صحيح مسلم وأما الجان فمادتهم النار بنص القرآن ولا يصح التفريق بين الجن والجان لغة ولا شرعا ولا عقلا وأما المقدمة الثانية وهى كون الملائكة خيراً وأشرف من الانس فهى المسألة المشهورة وهى تفضيل الملائكة أو البشر والجمهور علي تفضيل البشر والذين فضلوا الملائكة هم المعتزلة والفلاسفة وطائفة ممن عداهم بل الذى

ينبغي أن يقال في التقديم هنا أنه تقديم بالزمان لقوله تعالى (ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون والجان خلقناه من قبل من نار السموم) وأما تقديم الانس على الجن في قوله (لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان) فلحكمة أخرى سوي ما ذكره وهو أن النفي تابع لما تعقله القلوب من الاثبات فيرد النفي عليه وعلم النفوس بطمث الانس ونفرتها ممن طمثها الرجال هو المعروف فجاء النفي على مقتضي ذلك وكان تقديم الانس في هذا النفي أهم . وأما قوله (وانا ظننا أن لن تقول الانس والجن على الله كذبا) فهذا يعرف سره من السياق فان هذا حكاية كلام مؤمني الجن حين سماع القرآن كما قال تعالى (قل أوحي اليّ انه استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرآ نا عجبا) الآيات. وكان القرآن أول ما خوطب به الانس ونزل على نبيهم وهم أول من بدأ بالتصديق والتكذيب قبل الجن فجاء قول مؤمني الجن (وانا ظننا أن لن تقول الانس والجن على الله كذبا) بتقديم الانس لتقدمهم في الخطاب بالقرآن وتقدمهم في التصديق والتكذيب. وفائدة ثالثة وهي أن هذا حكاية كلام مؤمني الجن لقومهم بعد أن رجعوا اليهم فاخبروهم بما سمعوا من القرآن وعظمته وهدايته إلى الرشد ثم اعتذروا عما كانوا يعتقدونه أولا بخلاف ما سمعوه من الرشد بانهم لم يكونوا يظنون ان الانس والجن يقولون على الله كذبا فذكرهم الانس هنا في التقديم أحسن في الدعوة وأبلغ في عدم التهمة فانهم خالفوا ما كانوا يسمعونه من الانس والجن لما تبين لهم كذبهم فبداءتهم بذكر الانس أبلغ في نفي الغرض والتهمة وان لا يظن بهم قومهم أنهم ظاهروا الانس عليهم فانهم أول ما أقروا بتقولهم الكذب على الله وهذا من ألطف المعاني وأدقها ومن تأمل مواقعه في الخطاب عرف صحته. وأما تقديم عاد على ثمود حيث وقع في القرآن فما ذكره من تقدمهم بالزمان فصحيح وكذلك الظلمات والنور. وكذلك مثنى وبابه. وأما تقديم العزيز على الحكيم فان كان من الحكم وهو الفصل والامر فما ذكره من المعنى صحيح وإن كان من الحكمة وهي كمال

العلم والارادة المتضمنين اتساق صنعه وجريانه على أحسن الوجوه وأ كملها ووضعه الاشياء مواضعها وهو الظاهر من هذا الاسم فيكون وجه التقديم ان العزة كمال القدرة والحكمة كمال العلم وهو سبحانه الموصوف من كل صفة كمال بأ كملها وأعظمها وغايتها فتقدم وصف القدرة لان متعلقه أقرب إلى مشاهدة الخلق وهو مفعولاته تعالى وآياته. وأما الحكمة فمتعلقها بالنظر والفكر والاعتبار غالبا وكانت متأخرة عن متعلق القدرة. ووجه ثان أن النظر فى الحكمة بعد النظر فى المفعول والعلم به فينتقل منه إلى النظر فيما أودعه من الحكم والمعانى. ووجه ثالث أن الحكمة غاية الفعل فهى متأخرة عنه تأخر الغايات عن وسائلها فالقدرة تتعلق بايجاده والحكمة تتعلق بغايته فقدم الوسيلة علي الغاية لأنها أسبق فى الترتيب الخارجى. وأما قوله تعالى (يحب التوابين ويحب المتطهرين) ففيه معنى آخر سوى ما ذكره وهو أن الطهر طهر ان طهر بالماء من الأحداث والنجاسات وطهر بالتوبة من الشرك والمعاصى وهذا الطهور أصل لطهور الماء وطهور الماء لا ينفع بدونه بل هو مكمل له معد مهيء بحصوله فكان أولى بالتقديم لان العبد أول ما يدخل فى الاسلام فقد تطهر بالتوبة من الشرك ثم يتطهر بالماء من الحدث. وأما قوله (كل أفاك أثيم) فالافك هو الكذب وهو فى القول والاثم هو الفجور وهو فى الفعل. والكذب يدعو الى الفجور كما فى الحديث الصحيح أن الكذب يدعو الي الفجور وان الفجور يدعو إلى النار فالذى قاله صحيح وأما كل معتد أثيم ففيه معنى ثانى غير ما ذكره وهو أن العدوان مجاوزة الحد الذى حد للعبد فهو ظلم في القدر والوصف وأما الاثم فهو محرم الجنس ومن تعاطى تعدى الحدود تخطى الى الجنس الآخر وهو الاثم ومعنى ثالث وهو أن المعتدى الظالم لعباد الله عدوانا عليهم والاثيم الظالم لنفسه بالفجور فكان تقديمه هنا على الاثيم أولى لانه فى سياق ذمه والنهى عن طاعته فمن كان معتديا على العباد ظالما لهم فهو أحرى بان لا تطيعه وتوافقه وفيه معنى رابع وهو أنه قدمه

على الاثيم ليقترن بما قبله وهو وصف المنع للخير فوصفه بأنه لا خير فيه للناس وانه مع ذلك معتد عليهم فهو متأخر عن المناع لانه يمنع خيره أولا ثم يعتدى عليهم ثانيا ولهذا يحمد الناس من يوجد لهم الراحة ويكف عنهم الاذى وهذاهو حقيقة التصوف وهذا لا راحة يوجدها ولا اذى يكفه ✡ وأما تقديم هماز على مشاء بنميم ففيه معنى آخر غير ما ذكره وهو أن همزه عيب للمهموز وازراء به واظهار لفساد حاله فى نفسه فان قاله يختص بالمهموز لا يتعداه إلى غيره والمشى بالنميمة يتعداه إلى من ينم عنده فهو ضرر متعد والهمز ضرره لازم للمهموز إذا شعر به ما ينقل من الاذى اللازم الى الاذى المتعدى المنتشر. وأما تقديم الرجال على الركبان ففيه فائدة جليلة وهى أن الله شرط فى الحج الاستطاعة ولا بد من السفر اليه لغالب الناس فذكر نوعى الحجاج لقطع توهم من يظن أنه لا يجب إلا على راكب وقدم الرجال اهتماما بهذا المعنى وتأكيدا ومن الناس من يقول قدمهم جبرا لهم لان نفوس الركبان تزدريهم وتوبخهم وتقول إن الله لم يكتبه عليكم ولم يرده منكم وربما توهموا أنه غير نافع لهم فبدأ بهم جبرا لهم ورحمة وأما تقديم غسل الوجه ثم اليد ثم مسح الرأس ثم الرجلين فى الوضوء فمن يقول إن هذا الترتيب واجب وهو الشافعى وأحمد ومن وافقهما فالآية عندهم اقتضت التقديم وجوبا لقرائن عديدة أحدها أنه أدخل ممسوحاً بين مغسولين وقطع النظير عن نظيره ولو أريد الجمع المطلق لكان المناسب أن يذكر المغسولات متسقة في النظم والممسوح بعدها فلما عدل إلي ذلك دل على وجوب ترتيبها علي الوجه الذى ذكره الله. الثانى أن هذه الأفعال هى اجزاء فعل واحد مأمور به وهو الوضوء فدخلت الواو عاطفة لاجزائه بعضها على بعض والفعل الواحد يحصل من ارتباط اجزائه بعضها ببعض فدخلت الواو بين الاجزاء للربط فافادت الترتيب إذ هو الربط المذكور فى الآية ولا يلزمه من كونها لا تفيد الترتيب بين افعال لا ارتباط بينهما نحو أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة أن لا تفيده بين اجزاء فعل مرتبطة

بعضها ببعض فتأمل هذا الموضع ولطفه وهذا أحد الأقوال الثلاثة فى افادة الواو للترتيب وا كثر الاصوليين لا يعرفونه ولا يحكونه وهو قول ابن أبي موسى من أصحاب أحمد ولعله ارجح الأقوال. الثالث أن لبداءة الرب تعالى بالوجه دون سائر الاعضاء خاصة فيجب مراعاتها وان لا تلغى وتهدر فيهدر ما اعتبره الله ويؤخر ما قدمه الله وقد أشار النبي ﷺ إلى أن ما قدمه الله فانه ينبغى تقديمه ولا يؤخر بل يقدم ما قدمه الله ويؤخر ما أخره الله فلما طاف بين الصفا والمروة بدأ بالصفا وقال نبدأ بما بدأ الله به وفى رواية للنسائي ابدؤا بما بدأ الله به على الامر فتأمل بداءته بالصفا معللا ذلك بكون الله بدأ به فلا ينبغى تأخيره وهكذا يقول المرتبون للوضوء سواء نحن نبدأ بما بدأ الله به ولا يجوز تأخير ما قدمه الله ويتعين البداءة بما بدأ الله به وهذا هو الصواب لمواظبة المبين عن الله مراده ﷺ على الوضوء المرتب فاتفق جميع من نقل عنه وضوءه كلهم على ايقاعه مرتبا ولم ينقل عنه أحد قط أنه أخل بالترتيب مرة واحدة فلو كان الوضوء المنكوس مشروعا لفعله ولو فى عمره مرة واحدة لتبين جوازه لامته وهذا بحمد الله أوضح وأما تقديم النبيين على الصديقين فلما ذكره ولكون الصديق تابعا للنبي فانما استحق اسم الصديق بكمال تصديقه للنبي فهو تابع محض وتأمل تقديم الصديقين على الشهداء لفضل الصديقين عليهم وتقديم الشهداء على الصالحين لفضلهم عليهم وأما تقديم السمع على البصر فهو متقدم عليه حيث وقع فى القرآن مصدرا أو فعلا أو اسما فالاول كقوله تعالى (ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا) الثانى كقوله تعالى (انى معكما أسمع وأرى) والثالث كقوله تعالى (سميع بصير) (انه هو السميع البصير) (وكان الله سميعا بصيرا) فاحتج بهذا من يقول ان السمع أشرف من البصر وهذا قول الاكثرين وهو الذى ذكره اصحاب الشافعى وحكوا هم وغيرهم عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا البصر أفضل ونصبوا معهم الخلاف وذكروا الحجاج من الطرفين ولا أدرى ما يترتب على

هذه المسألة من الاحكام حتى تذكر فى كتب الفقه وكذلك القولان للمتكلمين والمفسرين. وحكى أبو المعالى عن ابن قتيبة تفضيل البصر ورد عليه واحتج مفضلوا السمع بأن الله تعالى يقدمه فى القرآن حيث وقع وبان بالسمع تنال سعادة الدنيا والآخرة فان السعادة بأجمعها فى طاعة الرسل والايمان بما جاءوا به وهذا إنما يدرك بالسمع ولهذا فى الحديث الذى رواه أحمد وغيره من حديث الاسود ابن سريع «ثلاثة كلهم يدلى على الله بحجته يوم القيامة فذكر منهم رجلا أصم يقول يارب لقد جاء الاسلام وأنا لا أسمع شيئا» واحتجوا بأن العلوم الحاصلة من السمع أضعاف أضعاف العلوم الحاصلة من البصر فان البصر لايدرك إلا بعض الموجودات المشاهدة بالبصر القريبة والسمع يدرك الموجودات والمعدومات والحاضر والغائب والقريب والبعيد والواجب والممكن والممتنع فلانسبة لادراك البصر إلى ادراكه واحتجوا بان فقد السمع يوجب ثلم القلب واللسان ولهذا كان الاطرش خلقة لاينطق فى الغالب وأما فقد البصر فربما كان معينا على قوة ادراك البصيرة وشدة ذكائها فان نور البصر ينعكس إلى البصيرة باطنا فيقوى ادراكها ويعظم ولهذا تجد كثيرا من العميان أو اكثرهم عندهم من الذكاء الوقاد والفطنة وضياء الحس الباطن مالا تكاد تجده عند البصير ولا ريب أن سفر البصر في الجهات والاقطار ومباشرته للمبصرات على اختلافها يوجب تفرق القلب وتشتيته ولهذا كان الليل اجمع للقلب والخلوة أعون علي اصابة الفكرة قالوا فليس نقص فاقد السمع كنقص فاقد البصر ولهذا كثير فى العلماء والفضلاء وأئمة الاسلام من هو اعمى ولم يعرف فيهم واحد اطرش بل لايعرف فى الصحابة اطرش فهذا ونحوه من احتجاجهم على تفضيل البصر قال منازعوهم يفصل بيننا وبينكم أمران أحدهما أن مدرك البصر (١) النظر إلى وجه الله تعالى فى الدار الآخرة وهو أفضل نعيم أهل الجنة واحبه إليهم ولا شىء اكمل من المنظور إليه سبحانه فلا حاسة فى العبد اكمل من حاسة تراه بها. الثانى ان هذا النعيم وهذا العطاء

(١) كذا الاصل ولعله هو لذة

إنما نالوه بواسطة السمع فكان السمع كالوسيلة لهذا المطلوب الاعظم فتفضيله عليه كفضيلة الغايات على وسائلها وأما ما ذكرتم من سعة ادراكاته وعمومها فيعارضه كثرة الخيانة فيها ووقوع الغلط فان الصواب فيما يدركه السمع بالاضافة إلى كثرة المسموعات قليل فى كثير ويقابل كثير مدركاته صحة مدركات البصر وعدم الخيانة وان ما يراه ويشاهده لا يعرض فيه من الكذب ما يعرض فيه فيما يسمعه وإذا تقابلت المرتبتان بقي الترجيح بما ذكرناه ﴿قال شيخ الاسلام تقى﴾ الدين بن تيمية قدس الله روحه ونور ضريحه وفصل الخطاب أن ادراك السمع أعم واشمل وادراك البصر أتم واكمل فهذا له التمام والكمال وذاك له العموم والشمول فقد ترجح كل منهما على الآخر بما اختص به تم كلامه. وقد ورد فى الحديث المشهور أن النبي ﷺ قال لابي بكر وعمر «هذان السمع والبصر» وهذا يحتمل أربعة أوجه. أحدها أن يكون المراد أنهما منى بمنزلة السمع والبصر. والثاني ان يريد انهما من دين الاسلام بمنزلة السمع والبصر من الانسان فيكون الرسول ﷺ بمنزلة القلب والروح وهما بمنزلة السمع والبصر من الدين وعلى هذا فيحتمل وجهين أحدهما التوزيع فيكون أحدهما بمنزلة السمع والآخر بمنزلة البصر والثاني الشركة فيكون هذا التنزيل والتشبيه بالحاستين ثابتا لكل واحد منهما فكل منهما بمنزلة السمع والبصر فعلى احتمال التوزيع والتقسيم تكلم الناس أيهما هو السمع وأيهما هو البصر وبنوا ذلك على أى الصفتين أفضل فهى صفة الصديق والتحقيق أن صفة البصر للصديق وصفة السمع للفاروق ويظهر لك هذا من كون عمر محدثا كما قال النبي ﷺ «قد كان فى الامم قبلكم محدثون فان يكن فى هذه الامة أحد فعمر» والتحديث المذكور هو ما يلقى فى القلب من الصواب والحق وهذا طريقة السمع الباطن وهو بمنزلة التحديث والاخبار فى الاذن وأما الصديق فهو الذى كمل مقام الصديقية لكمال بصيرته حتى كأنه قد باشر بصره مما أخبر به الرسول ما باشر قلبه فلم يبق بينه وبين ادراك البصر الاحجاب الغيب فهو

كأنه ينظر إلى ما أخبر به من الغيب من وراء ستوره وهـذا لـكمال البصـيرة وهذا أفضل مواهب العبد واعظم كراماته التى يكرم بها وليس بعد درجة النبوة إلا هى ولهـذا جعلها سبحانه بعدها فقال (ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين) وهذا هو الذى سبق به الصديق لا بكثرة صوم ولا كثرة صلاة وصاحب هذا يمشي رويدا ويجيء في الاول ولقـد تعناه من لم يكن سيره على هذا الطريق وتشميره إلى هذا العلم وقد سبق من شمر إليه وإن كان يزحف زحفا ويحبو حبوا ولا تستطل هذا الفصل فانه أهم مما قصد بالـكلام فليعد إليه فقيل تقديم السمع على البصر له سببان أحدهما أن يكون السياق يقتضيه بحيث يكون ذكرها بين الصفتين متضمنا للتهديد والوعيد كما جرت عادة القرآن بتهديد المخاطبين وتحذيرهم بما يذكره من صفاته التى تقتضى الحذر والاستقامة كقوله (فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) وقوله (من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة وكان الله سميعا بصيرا) والقرآن مملوء من هذا وعلى هذا فيكون فى ضمن ذلك أنى اسمع ما يردون به عليك وما يقابلون به رسالاتى وابصر ما يفعلون ولاريب ان المخاطبين بالرسالة بالنسبة الى الاجابة والطـاعة نوعان احدهما قابلوها بقولهم صدقت ثم عـملوا بموجبها .والثانى قابلوها بالتكذيب ثم عملوا بخلافها فكانت مرتبة المسموع منهم قبل مرتبة البصر فقدم مايتعلق به علي ما يتعلق بالمبصر وتأمل هذا المعني فى قوله تعالى لموسى (اننى معكما اسمع وأري) هو يسمع مايجيبهم به ويرى ما يصنعه وهذا لا يعم سائر المواضع بل يختص منها بما هذا شأنه . والسبب الثاني ان انكار الاوهام الفاسدة لسمع الكلام مع غاية البعد بين السامع والمسموع أشد من انـكارها لرؤيته مع بعده. وفى الصحيحين عن ابن مسعود قال اجتمع عند البيت ثلاثة نفر ثقفيان وقرشى او قرشيان وثقفي فقال احدهم اترون الله يسمع ما نقول فقال الآخر يسمع ان جهرنا ولا يسمع ان اخفينا فقال الثالث ان كان يسمع اذا جهرنا فهو

يسمع اذا أخفينا ولم يقولوا اترون الله يرانا فكان تقديم السمع أهم والحاجة الى العلم به امس. وسبب ثالث وهو ان حركة اللسان بالكلام أعظم حركات الجوارح وأشدها تأثيرا فى الخير والشر والصلاح والفساد بل عامة ما يترتب فى الوجود من الافعال انما ينشأ بعد حركة اللسان فكان تقديم الصفة المتعلقة به أهم وأولي وبهذا يعلم تقديعه على العليم حيث وقع. وأما تقديم السماء علي الارض ففيه معنى آخر غيرما ذكره وهو ان غالبا تذكر السموات والارض فى سياق آيات الرب الدالة على وحدانيته وربوبيته ومعلوم ان الآيات فى السموات أعظم منها فى الارض لسعتها وعظمها وما فيها من كواكبها وشمسها وقمرها وبروجها وعلوها واستغنائها عن عمد تقلها او علاقة ترفعها الى غير ذلك من عجائبها التى الارض وما فيها كقطرة فى سعتها ولهذا امر سبحانه بأن يرجع الناظر البصر فيها كرة بعد كرة ويتأمل استواءها واتساقها وبراءتها من الخلل والفطور فالآية فيها أعظم من الارض وفى كل شيء له آية سبحانه وبحمده: وأما تقديم الارض عليها فى قوله (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء) وتأخيرها عنها فى سبأ فتأمل كيف وقع هذا الترتيب فى سبأ فى ضمن قول الكفار (لا تأتينا الساعة قل بلى وربى لتأتينكم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض) كيف قدم السموات هنا لان الساعة انما تأتى من قبلها وهى غيب فيها ومن جهتها تبتدىء وتنشأ ولهذا قدم صعق اهل السموات على اهل الارض عندها فقال تعالى (ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض) وأما تقديم الارض على السماء فى سورة يونس فانه لما كان السياق سياق تحذير وتهديد للبشر واعلامهم انه سبحانه عالم باعمالهم دقيقها وجليلها وانه لا يغيب عنه منها شيء اقتضى ذلك ذكر محلهم وهو الارض قبل ذكر السماء فتبارك من أودع كلامه من الحكم والأسرار والعلوم ما يشهد انه كلام الله وان مخلوقا لا يمكن ان يصدر منه مثل هذا الكلام أبدا. وأما تقديم المال على الولد فلم يطرد فى القرآن بل قد جاء مقدما كذلك فى قوله (وما أموالكم

ولا أولادكم بالتي تقربكم) وقوله (انما اموالكم وأولادكم فتنة) وقوله (لاتلهكم اموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله) وجاء ذكر البنين مقدما كما في قوله (قل ان كان آباؤكم وابناؤكم واخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم واموال اقترفتموها) وقوله (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة) فاما تقديم الاموال في تلك المواضع الثلاثة فلانها ينتظمها معنى واحد وهو التحذير من الاشتغال بها والحرص على تحصيلها حتى يفوته حظه من الله والدار الآخرة فهي في موضع عن الالتهاء بها واخبر في موضع انها فتنة واخبر في موضع آخر ان الذي يقرب عباده اليه ايمانهم وعملهم الصالح لا أموالهم ولا أولادهم ففي ضمن هذا النهي عن الاشتغال بها عما يقرب اليه ومعلوم ان اشتغال الناس باموالهم والتلاهي بها أعظم من اشتغالهم باولادهم وهذا هو الواقع حتى ان الرجل ليستغرقه اشتغاله بماله عن مصلحة ولده وعن معاشرته وقربه * واما تقديمهم على الاموال في تينك الآيتين فلحكمة باهرة وهي ان براءة متضمنة لوعيد من كانت تلك الاشياء المذكورة فيها احب اليه من الجهاد في سبيل الله ومعلوم ان تصور المجاهد فراق اهله واولاده وآبائه واخوانه وعشيرته تمنعه من الخروج عنهم اكثر مما يمنعه مفارقته ماله فان تصور مع هذا ان يقتل فيفارقهم فراق الدهر نفرت نفسه عن هذه اكثر واكثر ولا يكاد عند هذا التصور يخطر له مفارقة ماله بل يغيب بمفارقة الاحباب عن مفارقة المال فكان تقديم هذا الجنس اولى من تقديم المال وتأمل هذا الترتيب البديع في تقديم ماقدم وتأخير ما أخر يطلعك على عظمة هذا الكلام وجلالته فبدأ اولا بذكر اصول العبد وهم آباؤه المتقدمون طبعا وشرفا ورتبة وكان فخر القوم بآبائهم ومحاماتهم عنهم اكثر من محاماتهم عن انفسهم وأموالهم وحتى عن ابنائهم ولهذا حملتهم محاماتهم عن آبائهم ومناضلتهم عنهم الى ان احتملوا القتل وسبي الذرية ولا يشهدون على آبائهم بالكفر والنقيصة ويرغبون عن دينهم لما في ذلك من ازرائهم بهم ثم ذكر الفروع وهم الابناء لانهم يتلونهم في الرتبة وهم اقرب اقاربهم اليهم واعلق بقلوبهم والصق بأكبادهم من الاخوان

والعشيرة ثم ذكر الاخوان وهم الكلالة وحواشي النسب فذكر الاصول أولا ثم الفروع ثانيا ثم النظراء ثالثا ثم الازواج رابعا لان الزوجة اجنبية عنده ويمكن ان يتعوض عنها بغيرها وهي انما تراد للشهوة واما الاقارب من الآباء والابناء والاخوان فلا عوض عنهم ويرادون للنصرة والدفاع وذلك مقدم على مجرد الشهوة ثم ذكر القرابة البعيدة خامسا وهي العشيرة وبنو العم فان عشائرهم كانوا بني عمتهم غالبا وإن كانوا أجانب فاولي بالتأخير ثم انتقل الى ذكر الاموال بعد الاقارب سادسا ووصفها بكونها مقترفة أي مكتسبة لان القلوب الى ما اكتسبته من المال اميل وله أحب وبقدره اعرف لما حصل له فيه من التعب والمشقة بخلاف مال جاء عفوا بلا كسب من ميراث أو هبة أو وصية فان حفظه للاول ومراعاته له وحرصه على بقائه أعظم من الثاني والحس شاهد بهذا وحسبك به ثم ذكر التجارة سابعا لان محبة العبد للمال أعظم من محبته للتجارة التي يحصله بها فالتجارة عنده وسيلة إلى المال المقترف فقدم المال على التجارة تقديم الغايات على وسائلها ثم وصف التجارة بكونها مما يخشى كسادها وهذا يدل على شرفها وخطرها وانه قد بلغ قدرها إلى أنها مخوفة الكساد ثم ذكر الاوطان ثامنا آخر المراتب لان تعلق القلب بها دون تعلقه بسائر ما تقدم فان الاوطان تتشابه وقد يقوم الوطن الثاني مقام الاول من كل وجه ويكون خيرا منه فمنها عوض. وأما الآباء والابناء والاقارب والعشائر فلا يتعوض منها بغيرها فالقلب وإن كان يحن إلى وطنه الاول فحنينه إلى آبائه وأبنائه وزوجاته اعظم فمحبة الوطن آخر المراتب وهذا هو الواقع إلا لعارض يترجح عنده إيثار البعيد على القريب فذلك جزئي لا كلي فلا تناقض به. وأما عند عدم العوارض فهذا هو الترتيب المناسب والواقع * وأما آية آل عمران فانها لما كانت في سياق الاخبار بما زين للناس من الشهوات التي آثروها على ما عند الله واستغنوا بها قدم ما تعلق الشهوة به أقوى والنفس إليه أشد سعرا وهو النساء التي فتنتهن أعظم فتن الدنيا وهي القيود التي حالت بين العباد

وبين سيرهم إلى الله ثم ذكر البنين المتولدين منهن فالانسان يشتهي المرأة للذة والولد وكلاهما مقصود له لذاته ثم ذكر شهوة الاموال لانها تقصد لغيرها فشهوتها شهوة الوسائل وقدم أشرف أنواعها وهو الذهب ثم الفضة بعده ثم ذكر الشهوة المتعلقة بالحيوان الذى لا يعاشر عشرة النساء والاولاد فالشهوة المتعلقة به دون الشهوة المتعلقة بها وقدم أشرف هذا النوع وهو الخيل فانها حصون القوم ومعاقلهم وعزهم وشرفهم فقدمها علي الانعام التى هى الابل والبقر والغنم ثم ذكر الانعام وقدمها على الحرث لان الجمال بها والانتفاع أظهر وأكثر من الحرث كما قال تعالي(ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون) والانتفاع بها اكثر من الحرث فانها ينتفع بها ركوبا وأكلا وشربا ولباسا وامتعة وأسلحة ودواء وقنية إلى غير ذلك من وجوه الانتفاع وأيضا فصاحبها أعز من صاحب الحرث وأشرف وهذا هو الواقع فان صاحب الحرث لا بد له من نوع مذلة ولهذا قال بعض السلف وقد رأى سكة ما دخل هذا دار قوم إلا دخلهم الذل فجعل الحرث فى آخر المراتب وضعا له فى موضعه ويتعلق بهذا نوع آخر من التقديم لم يذكره وهو تقديم الأموال على الانفس فى الجهاد حيث ما وقع فى القرآن إلا فى موضع واحد وهو قوله (إن الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله) وأما سائر المواضع فقدم فيها المال نحو قوله (وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم) وقوله (وجاهدوا فى سبيل الله بأموالهم وانفسهم) وهو كثير فما الحكمة فى تقديم المال على النفس وما الحكمة فى تأخيره فى هذا الموضع وحده وهذا لم يتعرض له السهيلى رحمه الله فيقال أولا هذا دليل على وجوب الجهاد بالمال كما يجب بالنفس فاذا دهم العدو وجب على القادر الخروج بنفسه فان كان عاجزا وجب عليه أن يكترى بماله وهذا إحدى الروايتين عن الامام أحمد والادلة عليها أكثر من أن تذكر هنا ومن تأمل أحوال النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته فى أصحابه وامرهم باخراج أموالهم

فى الجهاد قطع بصحة هذا القول والمقصود تقديم المال فى الذكر وان ذلك مشعر بانكار وهم من يتوهم أن العاجز بنفسه إذا كان قادرا على أن يغزى بماله لا يجب عليه شيء فحيث ذكر الجهاد قدم ذكر المال فكيف يقال لا يجب به ولو قيل ان وجوبه بالمال اعظم واقوى من وجوبه بالنفس لكان هذا القول اصح من قول من قال لا يجب بالمال وهذا بين وعلى هذا فتظهر الفائدة فى تقديمه فى الذكر وفائدة ثانية على تقدير عدم الوجوب وهى ان المال محبوب النفس ومعشوقها التى تبذل ذاتها فى تحصيله وترتكب الاخطار وتتعرض للموت فى طلبه وهذا يدل على انه هو محبوبها ومعشوقها فندب الله تعالى محبيه المجاهدين فى سبيله الى بذل معشوقهم ومحبوبهم فى مرضاته فان المقصود ان يكون الله هو احب شيء اليهم ولا يكون فى الوجود شيء احب اليهم منه فاذا بذلوا محبوبهم فى حبه نقلهم الى مرتبة أخرى أكمل منها وهى بذل نفوسهم له فهذا غاية الحب فان الانسان لا شيء أحب اليه من نفسه فاذا أحب شيئا بذل له محبوبه من نفعه وماله فاذا آل الامر الى بذل نفسه ضن بنفسه وآثرها على محبوبه هذا هو الغالب وهو مقتضى الطبيعة الحيوانية والانسانية ولهذا يدافع الرجل عن ماله وأهله وولده فاذا أحس بالمغلوبية والوصول إلى مهجته ونفسه فر وتركهم فلم يرض الله من محبيه بهذا بل أمرهم أن يبذلوا له نفوسهم بعد أن بذلوا له محبوباتها وأيضا فبذل النفس آخر المراتب فان العبد يبذل ماله أولا يقى به نفسه فاذا لم يبق له مال بذل نفسه فكان تقديم المال على النفس فى الجهاد مطابقا للواقع وأما قوله (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) فكان تقديم الانفس هو الأولى لأنها هى المشتراة فى الحقيقة وهى مورد العقد وهى السلعة التى استامها ربها وطلب شراءها لنفسه وجعل ثمن هذا العقد رضاه وجنته فكانت هى المقصود بعقد الشراء والأموال تبع لها فاذا ملكها مشتريها ملك مالها فان العبد وما يملكه لسيده ليس له فيه شيء فالمالك الحق إذا ملك النفس ملك أموالها ومتعلقاتها فحسن تقديم النفس على المال فى -

هذه الآية حسنا لامزيدعليه فلنرجع إلى كلام السهيلي رحمه الله وأما ما ذكره من تقديم الغفور على الرحيم فحسن جدا وأما تقديم الرحيم على الغفور في موضع واحد وهو أول سبأ ففيه معنى غير ما ذكره يظهر لمن تأمل سياق أوصافه العلى وأسمائه الحسنى في أول السورة إلى قوله وهو الرحيم الغفور فانه ابتدأ سبحانه السورة بحمده الذي هو أعم المعارف وأوسع العلوم وهو متضمن لجميع صفات كماله ونعوت جلاله مستلزم لها كما هو متضمن لحكمته في جميع أفعاله وأوامره فهو المحمود على كل حال وعلى كل ما خلقه وشرعه ثم عقب هذا الحمد بملكه الواسع المديد فقال (الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض) ثم عقبه بان هذا الحمد ثابت له في الآخرة غير منقطع أبدا فانه حمد يستحقه لذاته وكمال أوصافه وما يستحقه لذاته دائم بدوامه لا يزول أبدا وقرن بين الملك والحمد على عادته تعالى في كلامه فان اقتران أحدهما بالآخر له كمال زائد على الكمال بكل واحد منهما فله كمال من ملكه وكمال من حمده وكمال من اقتران أحدهما بالاخر فان الملك بلا حمد يستلزم نقصا والحمد بلا ملك يستلزم عجزا والحمد مع الملك غاية الكمال ونظير هذا العزة والرحمة والعفو والقدرة والغنى والكرم فوسط الملك بين الجملتين فجعله محفوفا بحمد قبله وحمد بعده ثم عقب هذا الحمد والملك باسم الحكيم الخبير الدالين على كمال الارادة وانها لا تتعلق بمراد إلا لحكمة بالغة وعلى كمال العلم وانه كما يتعلق بظواهر المعلومات فهو متعلق ببواطنها التي لا تدرك إلا بخبره فنسبة الحكمة إلى الارادة كنسبة الخبرة إلى العلم فالمراد ظاهر والحكمة باطنه والعلم ظاهر والخبرة باطنه فكمال الارادة أن تكون واقعة على وجه الحكمة وكمال العلم أن يكون كاشفا عن الخبرة فالخبرة باطن العلم وكماله والحكمة باطن الارادة وكمالها فتضمنت الآية اثبات حمده وملكه وحكمته وعلمه على أكمل الوجود ثم ذكر تفاصيل علمه بما ظهر وما بطن في العالم العلوي والسفلي فقال يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء

وما يعرج فيها ثم ختم الآية بصفتين تقتضيان غاية الاحسان إلى خلقه وهما الرحمة والمغفرة فيجلب لهم الاحسان والنفع على أتم الوجوه برحمته ويعفو عن زلتهم ويهب لهم ذنوبهم ولا يؤاخذهم بها بمغفرته فقال وهو الرحيم الغفور فتضمنت هذه الآية سعة علمه ورحمته وحكمه ومغفرته وهو سبحانه يقرن بين سعة العلم والرحمة كما يقرن بين العلم والحلم فمن الاول قوله (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما) ومن الثاني والله عليم حليم فما قرن شيء إلى شيء أحسن من حلم إلى علم ومن رحمة الى علم وحملة العرش أربعة اثنان يقولان سبحانك اللهم ربنا وبحمدك لك الحمد على حلمك بعد علمك واثنان يقولان سبحانك اللهم ربنا وبحمدك لك الحمد على عفوك بعد قدرتك فاقتران العفو بالقدرة كاقتران الحلم والرحمة بالعلم لان العفو إنما يحسن عند القدرة وكذلك الحلم والرحمة إنما يحسنان مع العلم وقدم الرحيم فى هذا الموضع لتقدم صفة العلم فحسن ذكر الرحيم بعده ليقترن به فيطابق قوله (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما) ثم ختم الآية بذكر صفة المغفرة لتضمنها دفع الشر وتضمن ما قبلها جلب الخير ولما كان دفع الشر مقدما على جلب الخير قدم اسم الغفور على الرحيم حيث وقع. ولما كان فى هذا الموضع تعارض يقتضي تقديم اسمه الرحيم لاجل ما قبله قدم على الغفور. وأما قوله تعالى (يامريم اقنتى لربك واسجدي واركعي مع الراكعين) فقد أبعد النجعة فيما تعسفه من فائده التقديم وأتى بما ينبو اللفظ عنه. وقال غيره السجود كان في دينهم قبل الركوع وهذا قائل مالاعلم له به والذى يظهر فى الآية والله أعلم بمراده من كلامه أنها اشتملت على مطلق العبادة وتفصيلها فذكر الأعم ثم ما هو أخص منه ثم ما هو أخص من الاخص فذكر القنوت أولا وهو الطاعة الدائمة فيدخل فيه القيام والذكر والدعاء وانواع الطاعة ثم ذكر ماهو اخص منه وهو السجود الذى يشرع وحده كسجود الشكر والتلاوة ويشرع فى الصلاة فهو اخص من مطلق القنوت ثم ذكر الركوع الذى لا يشرع إلا فى الصلاة فلا يسن الاتيان به منفردا فهو أخص مما قبله

ففائدة الترتيب النزول من الاعم الي الاخص إلى أخص منه وهما طريقتان معروفتان فى الكلام النزول من الاعم الى الاخص وعكسها وهو الترقي من الاخص الي ما هو اعم منه الى ماهو اعم ونظيرها (ياأيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير) فذكر اربعة أشياء أخصها الركوع ثم السجود اعم منه ثم العبادة اعم من السجود ثم فعل الخير العام المتضمن لذلك كله والذى يزيد هذا وضوحا الكلام على ماذكره بعد هذه الآية من قوله (وطهر بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود) فانه ذكر اخص هذه الثلاثة وهو الطواف الذى لا يشرع الا بالبيت خاصة ثم انتقل منـه الى الاعتكاف وهو القيام المذكور فى الحج وهو اعم من الطواف لانه يكون فى كل مسجد ويختص بالمساجد لا يتعداها ثم ذكر الصلاة التى تعم سائر بقاع الارض سوى مامنع منـه مانع او استثنى شرعا وان شئت قلت ذكر الطواف الذي هو أقرب العبادات بالبيت ثم الاعتكاف الذى يكون فى سائر المساجد ثم الصلاة التي تكون فى البلد كله بل فى كل بقعة فهذا تمام الـكلام على ما ذكره من الأمثلة وله رحمه الله مزيد السبق وفضل التقدم .

وابن اللبون إذا ما لز فى قرن * لم يستطع صولة البزل القناعيس

الواو والالف فى يفعلون وتفعلان أصـل للواو والالف فى الزيدون والزيدان فانما جعلنا ما هو من الأفعال أصلا لما هو فى الاسماء لانها إذا كانت فى الأفعال كانت اسماء وعلامـة جمع وإذا كانت فى الاسماء كانت علامة محضة لاسماء وما يكون اسما وعـلامة فى حال هو الأصل لما يكون حرفا فى موضع آخر إذا كان اللفظ واحدا نحو كاف الضمير وكاف المخاطبة فى ذلك وهذا أولى بنا من أن نجعـل الحرف أصلا والاسم فرعا له يدلك على هـذا انهم لم يجمعوا بالواو والنون من الاسماء إلا ما كان فيه معنى الفعل كالمسلمون والصالحون دون رجلون وخيلون ﴿فان قيل﴾ فالاعلام ليس فيها معنى الفعل وقد جمعوها كذلك قيل الاسما الأعلام لا تجمع هذا الجمع إلا وفيها الالف واللام فلا يقال جاءنى زيدون وعمرون

فدل على أنهم أرادوا معنى الفعل أى الملقبون بهذ الاسم والمعرفون بهذه العلامة فعاد الأمر إلى ما ذكرنا وأما التثنية فمن حيث قالوا فى الفعل فعلا وصنعا لمن يعقل وغيره ولم يقولوا صنعوا إلا لمن يعقل لم يجعلوا الواو علامة للجمع فى الاسماء إلا فيما يعقل إذ كان فيه معنى الفعل ومن حيث اتفق معنى التثنية ولم يختلف اتفق لفظها كذلك فى جميع أحوالها ولم يختلف واستوى فيها العاقل وغيره . ومن حيث اختلف معانى الجموع بالكثرة والقلة اختلف ألفاظها ولما كان الاخبار عن جمع ما لا يعقل يجرى مجرى الجملة والأمة والبلد لا يقصد به في الغالب إلا الأعيان المجتمعة على التخصيص لا كل منهما على التعيين كان الاخبار عنها بالفعل كالاخبار عن الاسماء المؤنثة إذ الجملة والامة وما هو فى ذلك المعنى اسماء مؤنثة ولذلك قالوا الجمال ذهبت والثياب بيعت إذ لا يتعين فى قصد الضمير كل واحد منهما فى غالب الكلام والتفاهم بين الأنام ولما كان الاخبار عن جمع مايعقل بخلاف ذلك وكان كل واحد من الجمع يتعين غالبا فى القصد إليه والاشارة وكان اجتماعهم فى الغالب عن ملازمتهم وتدبير وأغراض عقلية جعلت لهم علامة تختص بهم تنبىء عن الجمع المعنوى كما هى فى ذاتها جمع لفظى وهى الواو لانها ضامة بين الشفتين وجامعة لهما وكل محسوس يعبر عن معقول فينبغى ان يكون مشاكلا له فما خلق الله الاجساد فى صفاتها المحسوسة الا مطابقة للارواح فى صفاتها المعقولة ولا وضع الالفاظ فى لسان آدم وذريته الا موزانة للمعانى التى هى ارواحها وعلى نحو ذلك خصت الواو بالعطف لانه جمع فى معناه وبالقسم لان واوه فى معنى واو العطف وأما اختصاص الالف بالتثنية فلقرب التثنية من الواحد فى المعنى فوجب ان يقرب لفظهامن لفظه. وكذلك لا يتغير بناء الواحد فيهما كما لا يتغير فى اكثر الجموع وفعل الواحد مبنى على الفتح فوجب ان يكون فعل الاثنين كذلك وذلك لا يمكن مع غير الالف فلما ثبت ان الالف بهذه العلة ضمير الاثنين كانت علامة للاثنين في الاسماء كما فعلوا فى الواو حين كانت ضمير الجماعة فى الفعل جعلت علامة للجمع فى الاسماء

وأما الحاق النون بعد حرف المد فى هذه الافعال الخمسة فحملت على الاسماء التى فى معناها المجموعة جمع السلامة والمثناة نحو مسلمون ومسلمات وهى فى تثنية الاسماء وجمعها عوض عن التنوين كما ذكروا ثم شبهوا بها هذه الأمثلة الخمسة وألحقوا النون فيها فى حال الرفع لأنها اذا كانت مرفوعة كانت واقعة موقع الاسم فاجتمع فيها وقوعها موقع الاسم ومضارعتها له فى اللفظ لان آخرها حرف مد ولين ومشاركتها له فى المعنى فالحق فيها النون عوضا عن حركة الاعراب حملا على الاسماء كما حملت الاسماء عليها فجمعت بالواو والياء فالنون فى تثنية الاسماء وجمعها اصل للنون فى تثنية الافعال وجمعها اعنى علامة الاعراب هى اصل الحروف والمد فى تثنية الاسماء وجمعها التى هى علامات اعراب وحروف اعراب كما تقدم ﴿فان قيل﴾ فهلا اثبتوا هذه النون فى حال النصب والجزم من الامثلة الخمسة لعدم العلة المتقدمة وهى وقوعها موقع الاسم وانت اذا أدخلت النواصب والجوازم لم تقع موقع الاسماء لان الاسماء لاتكون بعد عوامل الافعال فبعدت عن الاسماء ولم يبق فيها الا مضارعتها لها فى اتصال حروف المد بها مع الاشتراك فى معنى الفعل ﴿فان قيل﴾ فأين الاعراب فيها فى حال النصب والجزم قلنا مقدر كما هو فى كل اسم وفعل آخره حرف مد ولين سواء وسواء كان حرف المد زائدا او أصليا ضميرا او حرفا كيرمي والقاضي وعصا ورما وسكرى وغلامى الا انه مع هذه الياء مقدر قبلها اعنى الاعراب وهو فى يرمى ويخشى ونحوه مقدر فى نفس الحرف لاقبله لانه لايتقدر اعراب اسم فى غيره واذا ثبت ذلك فقولك لن تفعلوا ولن تفعلى اعرابه مقدر قبل الضمير فى لام الفعل كما هو كذلك فى غلامى وليس زوال النون وحذفها هو الاعراب لانه يستحيل ان يحول بين حرف الاعراب وبين اعرابه اسم فاعل اوغير فاعل مع ان العدم ليس بشيء فيكون اعرابا وعلامة لشيء فى أصل الكلام ومفعوله واما فعل جماعة النساء فكذلك أيضا اعرابه مقدر قبل علامة الاضمار كما هو مقدر قبل الياء من غلامى فعلامة الاضمار منعت من ظهوره لاتصالها بالفعل وأنها بعض حروفه

فلا يمكن تعاقب الحركات على لام الفعل معها كما لم يمكن ذلك مع ضمائر الفاعلين المذكورين ولا مع الياء فى غلامى ولايمكن ايضا ان يكون الاعراب فى نفس النون لانها ضمير الفاعل فهى غير الفعل ولا يكون اعراب شيء فى غيره ولا يمكن أيضا ان يكون بعدها فانه مستحيل فى الحركات وبعيد كل البعد فى غير الحركات ان يكون اعرابا وبينه وبين حرف الاعراب اسم او فعل فثبت انه مقدر كما هو فى جميع الاسماء والافعال المعربة التي لا يقدر على ظهور الاعراب فيها لمانع كما تقدم ﴿فان قيل﴾ فقد اثبتم ان فعل جماعة المونث معرب وهذا خلاف لسيبويه ومن وافقه من النحويين فانهم زعموا انه مبنى وان اختلفوا فى علة بنائه قلنا بل هو وفاق لهم لانهم علمونا وأصلوا لنا اصلا صحيحا فلا ينبغى لنا ان ننقضه ونكسره عليهم وهو وجود المضارعة الموجبة للاعراب وهى موجودة فى يفعلن وتفعلن فمتى وجدت الزوائد الاربع وجدت المضارعة واذا وجدت المضارعة وجد الاعراب ﴿فان قيل﴾ فهلا عوضوا من حركة الاعراب فى حال رفعه كما فعلوا فى يفعلون لانه ايضا واقع موقع الاسم قلنا قد تقدم ما فى يفعلون ويفعلان من وجوه الشبه بينه وبين جمع السلامة فى الاسماء فمنها الوقوع موقع الاسم ومنها المضارعة فى اللفظ من جهة حروف المد واللين وهذا الشبه معدوم فى يفعلن من جهة اللفظ لانه ليس مثل لفظ فاعلين ولا فاعلات وان كان واقعا موقعه فى حال الرفع *

فائدة

لما كانت الأيام متماثلة لا يتميز يوم من يوم بصفة نفسية ولا معنوية لم يبق تمييزها الا بالاعداد ولذلك جعلوا اسماء ايام الاسبوع مأخوذة من العدد نحو الاثنين والثلاثاء والاربعاء أو بالأحداث الواقعة فيها كيوم بعاث ويوم بدر ويوم الفتح ومنه يوم الجمعة. وفيه قولان أحدهما لاجتماع الناس فيه للصلاة والثانى وهو الصحيح

لأنه اليوم الذى جمع فيه الخلق وكمل وهو اليوم الذى يجمع الله فيه الأولين والآخرين لفصل القضاء وأما يوم السبت فمن القطع كما تشعر به هذه المادة ومن السبات لانقطاع الحيوان فيه عن التحرك والمعاش. والنعال السبتية التى قطع عنها الشعر وعلة السبات التي تقطع العليل عن الحركة والنطق ولم يكن يوما من أيام تخليق العالم بل ابتداء أيام التخليق الأحد وخاتمتها الجمعة هذا أصح القولين وعليه يدل القرآن واجماع الأمة على أن أيام تخليق العالم ستة فلو كان أولها السبت لكان سبعة. وأما حديث أبي هريرة الذى رواه مسلم فى صحيحه خلق الله التربة يوم السبت فقد ذكر البخارى فى تاريخه أنه حديث معلول وان الصحيح انه قول كعب وهو كما ذكر لأنه يتضمن أن أيام التخليق سبعة والقرآن يرده* ﴿واعلم﴾ أن معرفة أيام الاسبوع لا يعرف بحس ولا عقل ولا وضع يتميز به الاسبوع عن غيره وإنما يعلم بالشرع ولهذا لا يعرف أيام الاسبوع إلا أهل الشرائع ومن تلقى ذلك عنهم وجاورهم وأما الأمم الذين لا يدينون بشريعة ولا كتاب فلا يتميز الاسبوع عندهم من غيره ولا أيامه بعضها من بعض وهذا بخلاف معرفة الشهر والعام فانه بأمر محسوس*

فائدة

فى اليوم وأمس وغد وسبب اختصاص كل لفظ بمعناه. أعلم أن أقرب الايام اليك يومك الذى أنت فيه فيقال فعلت اليوم فذكر الاسم العام ثم عرف باداة العهد ولا شيء اعرف من يومك الحاضر فانصرف اليه ونظيره الآن من آن والساعة من ساعة وأما أمس وغد فلما كان كل واحد منهما متصلا بيومك اشتق له اسم من أقرب ساعة إليه فاشتق لليوم الماضى أمس الملاقي للمساء وهو أقرب إلى

يومك من صاحبه اعنى صباح غد فقالوا أمس و كذلك غدا شتق الاسم من الغدو وهو أقرب إلى يومك من مسائه اعني مساء غد و تأمل كيف بنوا أمس واعربوا غدا الان أمس صيغ من فعل ماض وهو أمسي وذلك مبنى فوضعوا أمس على وزن الأمر من أمسى يمسى وأما الغد فانه لم يؤخذ من مبنى إذ لا يمكن أن يقال هو مأخوذ من غدا كما يمكن أن يقال أمس من امسى بل اقصى ما يمكن فيه ان يكون من الغدو والغدرة وليستا بمبنيين وهذه العلة احسن من علة النحاة أن أمس بنى لتضمنه معني اللام وأصله الامس قالوا لانهم يقولون أمس الدابر فيصفونه بذى اللام فدل على أنه معرفة ولا يمكن أن يكون معرفة إلا بتقدير اللام وهذا أولا منقوض بقولهم غد الآتى فيلزم على طرد علتهم أن يبنوا غدا وأيضا فان أمس جرى مجرى الاعلام وهو والله أعلم بمنزلة أصمت وأطرق مما جاء منها بلفظ الأمر اسم علم لمكان يقول الرجل لصاحبه فقد اصمت إذا جاوزه فاصمت فى المكان كامس فى الزمان ولعله أخذ من قولهم أمس بخير وأمس معنا ونحوه ولا يقال كيف يدعى فيه العلمية مع شيوعه لانا نقول علميته ليست كعلمية زيد وعمرو بل كعلمية أسامة وذؤالة وبره وفجار وبابه مما جعل الجنس فيه بمنزلة الشخص فى العلم الشخصى ﴿ فان قيل ﴾ فما الفرق بينه وهو اسم الجنس إذا قيل هذا مما اعضل على كثير من النحاة حتى جعلوا الفرق بينهما لفظيا فقط وقالوا يظهر تأثيره فى منع الصرف ووصفه بالمعرفة وانتصاب الحال عنه ونحو ذلك ولم يهتدوا لسر الفرق بين أن موضع اللفظ لواحد منهم منكر شائع فى الجنس ولمسمى الجنس المطلق فهنا ثلاثة أمور تتبعها ثلاثة أوضاع أحدها معرف معين من الجنس له العلم الشخصى كزيد. والثاني واحد منهم شائع فى الجنس غير معرف فله الاسم النكرة كاسد من الاسد. الثالث الجنس المتصور فى الذهن المطابق على كل فرد من افراده وله علم الجنس كاسامة فنظير هذا أمس فى الزمان ولهذا وصف بالمعرفة فاعلق بهذه الفائدة التى لا تجدها فى شيء من كتب القوم والحمد لله الوهاب المانّ بفضله *

فائدة

المشهور عند النحاة أن حـذف لام يد ودم وغـد وبابه حذف اعتباطى لا سبب له لانهم لم يروه جاريا على قياس الحذف وقد يظهر فيه معنى لطيف وهو أن الالفاظ أصلها المصادر الدالة على الاحداث فاصل غد مصدر غدا يغدو غدوا بوزن رمى وأصـل دم دمى بوزن فرح مصـدر دمى يدمى كبقى يبقى. وأصل يد كذلك يدى من يديت اليه يديا ثم حذفوا فقالوا يدا وكذلك سم أصله سمو من سما يسمو سموا كعلم يعلم علما فلما زحزحت على أصل موضوعاتها وبقى فيها من المعنى الاول ما يعلم أنها مشتقة منه حذفت منها لاماتها بازاء ما نقص من معانيها ليكون النقص فى اللفظ موازيا للنقص فى المعنى فـلا يستوفى حروف الـكلمة بأسرها إلا عند حصول المعنى بأسره *

فائدة

دخول الزوائد على الحروف الاصلية منبه على معان زائدة على معنى الـكلمة التى وضعت الحروف الأصلية عبارة عنه فان كان المعنى الزائد آخرا كانت الزيادة آخرا كنحو التاء فى فعلت لانها تنبىء عما رتبته بعد الفعل وإن كان المعني الزائد أولا كانت الزيادة الدالة عليه سابقة على حروف الـكلمة كالزوائد الأربع فانها تنبىء ان الفعل لم يحصل بعد لفاعله وأن بينه وبين تحصيله جزءا من الزمان وكان الحرف الزائد السابق للفظ مشيرا فى اللسان الى الجزء من الزمان مرتبا فى البيان على حسب ترتب المعنى فى الجنان و كذلك حكم جميع مايرد

عليك فى كلامهم ﴿فان قيل﴾ فهلا كانت الياء مكان التاء والهمزة قبل اصل هذه الزوائد الياء بدليل كونها فى الوضع الذى لا يحتاج فيه الي الفرق بين مذكر ومؤنث وهو فعل جماعة النساء فانك اذا قلت النسوة يقمن فالفرق حاصل بالنون وايضا فأصل الزيادة لحروف المد واللين والواو لاتزاد أولا لئلا يشتبه بواو العطف والالف يتعذر أولا لسكونها فلم يبق الا الياء فهى الاصل فلما اريد الفرق كانت الهمزة للمتكلم اولى لاشعارها بالضمير المستتر فى الفعل اذ هى أول حروف ذلك الضمير اذا برز فلتكن مشيرة اليه اذا خفى وكانت النون لفعل المتكلم اولى لوجودها فى أول لفظ الضمير الكامن فى الفعل اذا ظهر فلتكن دالة عليه اذا خفى واستتر وكانت التاء من تفعل للمخاطب لكونها فى الضمير المستتر فيه وان لم تكن فى أول اللفظ اعنى أنت ولكنها فى آخره ولم يخصوا بالدلالة عليه ما هو فى أول لفظه اعنى الهمزة لمشاركته للمتكلم فيها وفى النون فلم يبق من لفظ الضمير الا التاء فجعلوها فى أول الفعل علما عليه وايماء اليه ﴿فان قيل﴾ فكان يلزم على هذا ان تكون الزيادة فى فعل الغائب هاء لوجودها فى لفظ ضمير الغائب اذا برز قيل لاضمير فى الغائب فى اصل الكلام وأكثر مواضعه لان الاسم الظاهر يغنى عنه ولا يستتر ضمير الغائب حتى يتقدمه مذكور يعود عليه وليس كذلك فعل المتكلم والمخاطب والمخبرين عن انفسهم فانه لا يخلو أبدا عن ضمير ولا يجيء بعده اسم ظاهر يكون علامة ولا مضمرا ايضا الا ان يكون توكيدا للمضمر المنطوى عليه الفعل ومن ههنا ضارعت الاسماء حتى أعربت وجرت مجراها فى دخول لام التوكيد وغير ذلك لانها ضمنت معنى الأسماء بالحروف التي في أوائلها فهى من حيث دلت على الحدث والزمان فعل محض ومن حيث دلت باوائلها علي المتكلم والمخاطب وغير ذلك متضمنة معنى الاسم فاستحقت الاعراب الذى هو من خواص الاسم كما استحق الاسم المتضمن معنى الحرف البناء *

فائدة

فعل الحال لا يكون مستقبلا وان حسن فيه غدٌ كما لا يكون المستقبل حالا ابدا ولا الحال ماضيا واما جاءني زيد يسافر غدا فعلى تقدير الحكاية له اذا وقع وهو حال مقدرة. ومنه قوله تعالى (ولو ترى اذ وقفوا) والوقوف مستقبل لامحالة ولكن جاء بلفظ الماضي حكاية لحال يوم الحساب فيه لا يترتب على وقوف قد ثبت وكذلك (قال الذين حق عليهم القول) (وقال الذين في النار) وهو كثير والوقت مستقبل والفعل بلفظ الماضي ونحوه (فوجد فيها رجلين يقتتلان) حكاية للحال فكذلك يقوم زيد غدا هو على التقرير والتصوير لهيئته اذا وقع وهذا لان الاصل انه لا يحكم للفظين متغايرين بمعنى واحد الا بدليل ولا للفظ واحد بمعنيين الا بدليل*

فائدة

حروف المضارعة وان كانت زوائد فقد صارت كأنها من أنفس الكلم وليست كذلك السين وسوف وان كانوا قد شبهوها بحروف المضارعة والحروف الملحقة بالاصول ولذلك تقول غدا يقوم زيد فتقدم الظرف على الفعل كما تفعل ذلك في الماضي الذي لا زيادة فيه نحو أمس قام زيد ولا يستقيم هذا في المقرون بالسين وسوف لا تقول غدا سيقوم زيد لوجوه. منها ان السين تنبيء عن معنى الاستئناف والاستقبال للفعل وانما يكون مستقبلا بالاضافة الى ما قبله فان كان قبله ظرف أخرجته السين عن الوقوع في الظرف فبقي الظرف لا عامل فيه فبطل الكلام فاذا قلت سيقوم غدا دلت السين على أن الفعل مستقبل بالاضافة إلي ما قبله وليس قبله الاحالة التكلم ودلّ لفظ غدا علي استقبال اليوم فتطابقا

وصارا ظرفا له. الثاني أن السين وسوف من حروف المعاني الداخلة على الجمل ومعناها في نفس المتكلم وإليه يسند لا إلى الاسم المخبر عنه فوجب أن يكون له صدر الكلام كحروف الاستفهام والنفي والنهي وغير ذلك ولذلك قبح زيد ساضرب وزيد سيقوم مع أن الخبر عن زيد إنما هو بالفعل لا بالمعنى الذي دلت عليه السين فان ذلك المعنى مستند إلى المتكلم لا إلى زيد فلا يجوز أن يخلط بالخبر عن زيد فتقول زيد سيفعل فاذا دخلت أن على الاسم المبتدا جاز دخول السين في الخبر لاعتماد الاسم على أن ومضارعتها للفعل فصارت في اللفظ مع اسمها كالجملة التامة فصلح دخول السين فيم بعدها وأما مع عدم أن فيقبح ذلك وهذا مذهب أبي الحسن شيخ السهيلي قال السهيلي فقلت له أليس قد قال الله تعالى (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات) فقال لي اقرأ ما قبل الآية فقرأت (إن الذين كفروا) الآية فضحك وقال قد كنت افزعتني أليست هذه ان في الجملة المتقدمة وهذه الأخرى معطوفة بالواو عليها والواو تنوب مناب تكرار العامل فسلمت له وسلمت. قال ونظير هذه المسألة مسألة اللام في إن تقول إن زيدا لقائم ولا تقول زيد لقائم والمصحح لتقديم الظرف على الفعل الماضي أن معنى المضي مستفاد من لفظه لا من حرف زائد على الجملة منفصل عن الفعل كالسين وقد وأما فعل الحال فزوائده ملحقة بالأصل فان ادخلت على الماضي قد التي للتوقع كانت بمنزلة السين التي للاستئناف وقبح حينئذ أمس قد قام زيد كما قبح غدا يقوم زيد والعلة حذو النعل بالنعل *



فائدة

السين تشبه حروف المضارعة ونقرر قبل ذلك مقدمة وهى لم لم تعمل فى الفعل وقد اختصت به والجواب انها فاصلة لهذا الفعل من فعل الحال كما فصلت الزوائد الأربع فعل الحال عن الماضى فاشبهتها وإن لم تكن مثلها فى اتصالها ولحوقها بالاصل كما اشبهت لام التعريف العلمية فى اتصالها وتعرف الاسم بها وإن لم تكن ملحقة بحروف الأصل فلما لم تعمل تلك اللام فى الاسماء مع اختصاصها بها لم تعمل هذه فى الافعال مع استبدادها بها هذا تعليل الفارسى فى بعض كتبه وابن السراج والسهيلى وهو يحتاج إلى بيان وايضاح. وتقريره أن الحرف إذا نزل منزلة الجزء من الكلمة لم يعمل فيها لان أجزاء الكلمة لا يعمل بعضها فى بعض ولام التعريف مع المعرف بمنزلة اسم علم فنزلت منزلته وقد مع الماضى بمنزلة فعل الحال فنزلت منزلة جزئه وأما الزوائد الاربع فهى فاصلة لفعل الحال عن الماضى فصارت مع الفعل بمنزلة كلمة واحدة دالة على فعل الحال. وكذلك السين مع الفعل فاصلة للمستقبل عن الحال فصارت مع الفعل بمنزلة كلمة واحدة دالة على فعل الاستقبال وهذا المعنى موجود فى سوف أيضا فاختصاص الحرف شرط عمله ونزوله منزلة الجزء مانع من العمل ﴿ فان قيل ﴾ فهذا ينتقض عليكم بأن المصدرية فانها منزلة منزلة الجزء من الكلمة ولهذا يصير الفعل بها فى تأويل كلمة مفردة ومع هذا فهى عاملة قيل هذا لا ينقض ما اصلناه لان هذا الحرف لم ينزل منزلة الجزء من الفعل وإنما صار به الفعل فى تأويل الاسم فلم ينتقض ما ذكرناه .وعلل السهيلى بطلان عمل سوف بعلة أخرى فقال وأما سوف فحرف ولكنه على لفظ السوف الذى هو الشم لرائحة ما ليس بحاضر وقد وجدت رائحته كما أن سوف هذه تدل على أن ما بعدها ليس بحاضر وقد علم وقوعه

وانتظر إيابه ولا غرو أن يتقارب معنى الحرف من معنى الاسم المشتق المتمكن في الكلام *

فائدة

ثم حرف عطف ولفظها كلفظ الثم وهو زم الشيء بعضه إلى بعض كما قال كنا أهل ثمة وزمة وأصله من ثممت البيت إذا كانت فيه فرج فسدد بالثمام والمعنى الذى فى ثم العاطفة قريب من هذا لأنه ضم شيء إلى شيء بينهما مهلة كما أن ثم البيت ضم بين شيئين بينهما فرجة ومن تأمل هذا المعنى فى الحروف والاسماء المضارعة لها ألفاه كثيرا *

فائدة بديعة

فى دخول أن على الفعل دون الاكتفاء بالمصدر ثلاث فوائد* أحدها أن المصدر قد يكون فيما مضى وفيما هو آت وليس فى صيغته ما يدل عليه فجاءوا بلفظ الفعل المشتق منه مع أن ليجتمع لهم الاخبار عن الحدث مع الدلالة على الزمان* الثانية أن أن تدل علي إمكان الفعل دون الوجوب والاستحالة* الثالثة أنها تدل على مجرد معني الحدث دون احتمال معني زائد عليه نفيها تحصين من الاشكال وتخليص له من شوائب الاجمال بيانه انك إذا قلت كرهت خروجك واعجبنى قدومك احتمل الكلام معاني. منها أن يكون نفس القدوم هو المعجب لك دون صفة من صفاته وهيآته وإن كان لا يوصف فى الحقيقة بصفات ولكنها عبارة عن الكيفيات واحتمل أيضا أنك تريد أنه اعجبك سرعته أو بطؤه

أو حالة من حالاته فاذا قلت اعجبنى أن قدمت كانت أن على الفعل بمنزلة الطبايع والصواب من عوارض الاجالات المتصورة فى الأذهان وكذلك زادوا أن بعد لما فى قولهم لما أن جاء زيد أكرمتك ولم يزيدوها بغير ظرف سوى لما وذلك أن لما ليست فى الحقيقة ظرف زمان ولكنه حرف يدل على ارتباط الفعل الثانى بالاول وأن أحدهما كالعلة للآخر بخلاف الظرف إذا قلت حين قام زيد قام عمرو فجعلت أحدهما وقتا للآخر على اتفاق لا على ارتباط فلذلك زادوا أن بعدها صيانة لهذا المعنى وتخليصا له من الاحتمال العارض فى الظرف إذ ليس الظرف من الزمان بحرف فيكون قد جاء لمعنى كما جاءت لما وقد زعم الفارسى أنها مركبة من لم وما.قال السهيلى ولا أدرى ما وجه قوله وهى عندي من الحروف التى فى لفظها شبه من الاشتقاق وإشارة إلى مادة هي مأخوذة منها نحو ما تقدم فى سوف وثم لانك تقول لممت الشيء لما إذا ضممت بعضه إلى بعض وهذا نحو من هذا المعنى الذى سبقت إليه لانه ربط فعل بفعل على جهة التسبيب أوالتعقيب فاذا كان التسبيب حسن إدخال إن بعدها زائدة إشعارا بمعنى المفعول من أجله وإن لم يكن مفعولا من أجله نحو قوله (فلما جاءت رسلنا لوطا) و(لما أن جاء البشير) ونحوه وإذا كان التعقيب مجردا من التسبيب لم يحسن زيادة إن بعدها وتأمله فى القرآن وأما أن التى للتفسير فليست مع ما بعدها بتأويل المصدر ولكنها تشارك ان التى تقدم ذكرها فى بعض معانيها لانها تحصين لما بعدها من الاحتمالات وتفسير لما قبلها من المصادر المجملات التى فى معنى المقالات والاشارات فلا يكون تفسيرا إلا لفعل فى معنى التراجم الخمس الكاشفة عن كلام النفس لان الكلام القائم فى النفس والغائب عن الحواس فى الافئدة يكشفه للمخاطبين خمسة أشياء اللفظ والخط والاشارة والعقد والنصب وهى لسان الحال وهى أصدق من لسان المقال فلا تكون أن المفسرة إلا تفسيرا لما أجمل من هذه الأشياء كقولك كتبت إليه أن أخرج وأشرت إليه أن أذهب (ونودى أن بورك من فى النار)

وأوصيته أن أشكر. وعقدت فى يدى أن قد أخذت بخمسين. وزربت على حائطى أن لا يدخلوه. ومنه قول الله عز وجل (ووضع الميزان أن لا تطغوا فى الميزان) هى ههنا لتفسير النصبة التى هى لسان الحال وإذا كان الأمر فيها كذلك فهى بعينها التى تقدم ذكرها لأنها إذا كانت تفسيرا فانما تفسر الكلام والكلام مصدر فهى إذا فى تأويل مصدر إلا انك أوقعت بعدها الفعل بلفظ الأمر والنهى وذلك مزيد فائدة ومزيد الفائدة لا تخرج الفعل عن كونه فعلا فلذلك لا تخرج عن كونها مصدرية كما لا يخرجها عن ذلك صيغة المضى والاستقبال بعدها إذا قلت يعجبنى أن تقوم وإن قمت فكأنهم إنما قصدوا إلى ماهية الحدث مخبرا عن الفاعل لا الحدث مطلقا ولذلك لا تكون مبتدأة وخبرها فى ظرف أو مجرور لأن المجرور لا يتعلق بالمعنى الذى يدل عليه أن ولا الذي من أجله صيغ الفعل واشتق من المصدر وإنما يتعلق المجرور بالمصدر نفسه مجردا من هذا المعنى كما تقدم فلا يكون خبرا عن أن المتقدمة وإن كانت فى تأويل اسم وكذلك أيضا لا يخبر عنها بشىء مما هو من صفة المصدر كقولك قيام سريع أو بطىء ونحوه لا يكون مثل هذا خبرا عن المصدر *فان قلت* حسن أن تقوم وقبح أن تفعل جاز ذلك لانك تريد بها معنى المفعول كأنك تقول استحسن هذا أو استقبحه وكذلك إذا قلت لان تقوم خير من أن تقعد جاز لانه ترجيح وتفصيل فكأنك تأمره بان يفعل ولست بمخبر عن الحدث بدليل امتناع ذلك فى المضى فانك لا تقول أن قمت خير من أن قعد ولا إن قام زيد خير من أن قعد وامتناع هذا دليل على ما قدمناه من أن الحدث هو الذى يخبر عنه وأما أن وما بعدها فانها وإن كانت فى تأويل المصدر فان لها معنى زائدا لا يجوز الاخبار عنه ولكنه يراد ويلزم ويؤمر به فان وجدتها مبتدأة ولها خبر فليس الكلام على ظاهره كما تقدم* وأما لن فهى عند الخليل مركبة من لا وان ولا يلزم ما اعترض عليه سيبويه من تقديم المفعول عليها لانه يجوز فى المركبات ما لا يجوز فى

البسائط . واحتج الخليل بقول جابر الأنصارى وهو من شعراء الجاهلية

فان أمسك فان العيش حلو * إلي كأنه عسل مشوب
يرجى المرء ما لا أن يلاقي * ويعرض دون أدناه الخطوب

فاذا ثبت ذلك فمعناها نفى الامكان بأن كما تقدم وكان ينبغى أن تكون جازمة كلم لأنها حرف نفي مختص بالفعل فوجب أن يكون عمله الجزم الذى هو نفى الحركة وانقطاع الصوت ليتطابق اللفظ والمعنى وقد فعل ذلك بعض العرب فجزم بها حين لحظ هذا الاسلوب ولكن اكثرهم ينصب بها مراعاة لان المركبة فيها مع لا إذ هى من جهة الفعل وأقرب إلى لفظه فهى أحق بالمراعاة من معنى النفى فرب نفى لا يجزم الأفعال وذلك إذا لم يختص بها دون الأسماء والنفي فى هذا الحرف إنما جاءه من قبل لا وهى غير عاملة لعدم اختصاصها فلذلك كان النصب بها أولى من الجزم على أنها قد ضارعت لم لتقارب المعنى واللفظ حتى قدم عليها معمول فعلها فقالوا زيدا لن أضرب كما قالوا زيدا لم أضرب ومن خواصها تخليصها الفعل للاستقبال بعد أن كان محتملا للحال فاغنت عن السين وسوف. وجل هذه النواصب تخلص الفعل للاستقبال ومن خواصها أنها تنفي ما قرب ولا يمتد معنى النفى فيها كامتداد معنى النفى فى حرف لا إذا قلت لا يقوم زيد أبدا وقد قدمنا أن الالفاظ مشاكلة للمعانى التى أرواحها يتفرس الفطن فيها حقيقة المعنى بطبعه وحسه كما يتعرف الصادق الفراسة صفات الارواح فى الأجساد من قوالبها بفطنته. وقلت يوما لشيخنا أبى العباس ابن تيمية قدس الله روحه قال ابن جنى مكثت برهة إذا ورد علىّ لفظ آخذ معناه من نفس حروفه وصفاتها وجرسه (١) وكيفية تركيبه ثم اكشفه فاذا هو كما ظننته أو قريبا منه فقال لى رحمه الله وهذا كثيرا ما يقع لى وتأمل حرف لا كيف تجدها لاما بعدها

(١) الجرس الصوت أو خفيه ويكسر أو إذا أفرد فتح فقيل ما سمعت له جرساً وإذا قالوا ما سمعت له حساً ولا جرساً كسروا اه قاموس

الف يمتد بها الصوت ما لم يقطعه ضيق النفس فآذن امتداد لفظها بامتداد معناها ولن بعكس ذلك فتأمله فانه معنى بديع وانظر كيف جاء فى أفصح الكلام كلام الله (ولا يتمنونه ابدا) بحرف لا فى الموضع الذى اقترن به حرف الشرط بالفعل فصار من صيغ العموم فانسحب على جميع الأزمنة وهو قوله عز وجل (إن زعمتم انكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت) كأنه يقول متى زعموا ذلك لوقت من الأوقات أو زمن من الازمان وقيل لهم تمنوا الموت فلا يتمنونه أبدا. وحرف الشرط دل على هذا المعنى وحرف لا فى الجواب بازاء صيغة العموم لاتساع معنى النفى فيها. وقال فى سورة البقرة ولن يتمنونه فقصر من سعة النفى وقرب لان قبله (قل إن كانت لكم الدار الآخرة) لان إن وكان هنا ليست من صيغ العموم لان كان ليست بدالة على حدث وإنما هي داخلة على المبتدا والخبر عبارة عن مضي الزمان الذى كان فيه ذلك الحدث فكأنه يقول عز وجل إن كان قد وجبت لكم الدار الآخرة وثبتت لكم فى علم الله فتمنوا الموت الآن ثم قال فى الجواب ولن يتمنوه فانتظم معنى الجواب بمعنى الخطاب فى الآيتين جميعا وليس في قوله ابدا ما يناقض ما قلناه فقد يكون ابداً بعد فعل الحال تقول زيد يقوم ابداً ومن أجل ما تقدم من قصور معنى النفى فى لن وطوله فى لا يعلم الموفق قصور المعتزلة فى فهم كلام الله حيث جعلوا لن تدل على النفي على الدوام واحتجوا بقوله (لن ترانى) وعلمت بهذا أن بدعتهم الخبيثة حالت بينهم وبين فهم كلام الله كما ينبغى وهكذا كل صاحب بدعة تجده محجوبا عن فهم القرآن. وتأمل قوله تعالى (لا تدركه الابصار) كيف نفى فعل الادراك بلا الدالة على طول النفي ودوامه فانه لا يدرك أبداً وان رآه المؤمنون فابصارهم لا تدركه تعالى عن أن يحيط به مخلوق وكيف نفي الرؤية بلن فقال (لن ترانى) لان النفى بها لا يتأبد وقد اكذبهم الله فى قولهم بتأبيد النفى بلن صريحا بقوله وقالوا (يامالك ليقض علينا ربك) فهذا تمنٍّ للموت فلو اقتضت لن دوام

النفي تناقض الكلام كيف وهي مقرونة بالتأبيد بقوله (ولن يتمنوه أبدا) ولكن ذلك لا ينافي تمنيه في النار لان التأبيد قد يراد به التأبيد المقيد والتأبيد المطلق فالمقيد كالتأبيد بمدة الحياة مقيد كقولك والله لا أكلمه أبدا والمطلق كقولك والله لا أكفر بربي أبدا واذا كان كذلك فالآية انما اقتضت نفي تمني الموت أبد الحياة الدنيا ولم يتعرض للآخرة أصلا وذلك لأنهم لحبهم الحياة وكراهتهم للجزاء لا يتمنون وهذا منتف في الآخرة فهكذا ينبغي أن يفهم كلام الله لا كفهم المحرفين له عن مواضعه. قال أبو القاسم السهيلي على أني أقول ان العرب انما تنفي بلن ما كان ممكنا عند المخاطب مظنونا أنه سيكون فتقول له أن لن تكون لما ظن أنه يكون لان لن فيها معنى ان. واذا كان الامر عندهم على الشك لا على الظن كأنه يقول أيكون أم لا قلت في النفي لن يكون وهذا كله مقوٍ لتركيبها من لا وان وتبين لك وجه اختصاصها في القرآن بالمواضع التي وقعت فيها دون لا *

فائدة

قولهم اذا أكرمك قال السهيلي هي عندي اذا الظرفية الشرطية خلع منها معنى الاسمية كما فعلوا ذلك باذ وبكاف الخطاب وبالضمائر المنفصلة وكذلك فعلوا باذا الا أنهم زادوا فيها التنوين فذهبت الالف والقياس اذا وقفت عليها أن يرجع الالف لزوال العلة وانما نونوها لما فصلوها عن الاضافة اذ التنوين علامة الانفصال كما فصلوها عن الاضافة الى الجملة فيه فصار التنوين معاقبا للجملة الا ان اذ في ذلك الموضع لم تخرج عن الاسمية في نحو قوله (ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون) جعلها سيبويه ههنا حرفا بمنزلة ان ﴿فان قيل﴾ ليس شيء من هذه الاشياء التي صيرت حروفا بعد أن كانت اسما الا وقد بقي فيها معنى من معانيها كما بقي في كاف الخطاب معنى الخطاب وفي على معنى الاستعلاء فما بقي في اذا إذاً من معانيها في حال الاسمية فالجواب

أنك اذاقلت سأفعل كذا إذا خرج زيد ففعلك مرتبط بالخروج مشروط به
وكذلك اذاقال لك القائل قد أكرمتك فقلت اذا أحسن اليك ربطت احسانك باكرامه
وجعلته جزاء له فقد بقي فيها طرف من معنى الجزاء وهي حرف كما كان فيها معنى الجزاء وهو
اسم وأما اذ من قوله إذ ظلمتم ففيها معني الاقتران بين الفعلين كما كان فيها ذلك في حال
الظرفية تقول لاضربن زيدا اذ شتمني فهي وان لم تكن ظرفا ففيها معنى الظرف كأنك
تنبيه على أنك تجازيه على ما كان منه وقت الشتم فان لم يكن الضرب واقعا في حال الشتم فله رد
اليه وتنبيه عليه فقد لاح لك قرب ما بينها وبين ان التي هي للمفعول من أجله ولذلك شبهها
سيبويه بها في شواذ كتابه. وعجبا للفارسي حيث غاب ذلك عنه وجعلها ظرفا ثم تحيل
في إيقاع الفعل الذي هو النفع فيها وسوقه اليها وأما اذا فاذا كانت منونة فانها لا تكون
الا مضافا اليها ما قبلها ليعتمد على الظرف المضاف اليها فلا يزول عنها معنى الظرفية كما زال
عن أختها حين نونوها وفصلوها عن الفعل الذي كانت تضاف اليه والاصل في هذا أن إذ
واذا في غاية من الابهام والبعد عن شبه الاسماء والقرب من الحروف لعدم الاشتقاق وقلة
حروف اللفظ وعدم التمكن وغير ذلك فلولا اضافتها الى الفعل الذي يبنى للزمان ويفتقر
الي الظروف لما عرف فيها معنى الاسم أبدا اذلا تدل واحدة منهما على معنى في نفسها انما
جاءت لمعني في غيرها فاذا قطعت عن ذلك المعني تمحض معنى الحرف فيها الا أن إذ
لما ذكرنا من إضافة ما قبلها من الظروف اليها لم يفارقها معنى الاسم وليست الاضافة
اليها في الحقيقة ولكن إلى الجملة التي عاقبها التنوين وأما إذا فلما لم يكن فيها بعد
فصلها عن الاضافة ما يعضد معنى الاسمية فيها صارت حرفا لقربها من حروف
الشرط في المعنى ولما صارت حرفا مختصا بالفعل مخلصا له للاستقبال لسائر
النواصب للافعال نصبوا الفعل بعده إذ ليس واقعا موقع الاسم فيستحق الرفع
ولا غير واجب فيستحق الجزم فلم يبق إلا النصب .ولما لم يكن العمل فيها أصليا
لم تقو قوة اخوتها فالغيت تارة وأعملت أخرى وضعفت عن عوامل الأفعال
﴿ فان قيل ﴾ فهلا فعلوا بها مافعلوا باذ حين نونوها وحذفوا الجملة بعدها فيضيفوا

اليها ظروف الزمان كما يضيفونها إلى إذ فى نحو يومئذ لأن الاضافة فى المعنى إلى الجملة التى عاقبها التنوين فالجواب ان إذ قد استعملت مضافة إلى الفعل فى المعنى على وجه الحكاية للحال كما قال تعالى (ولو ترى الذين ظلموا إذ يرون العذاب) ولم يستعملوا إذا مضافة إلى الماضى بوجه ولاعلى الحال فلذلك استغنوا باضافة الظروف إلى إذ وهم يريدون الجملة بعدها عن اضافتها إلى إذا مع أن إذ فى الأصل حرفان وإذا ثلاثة أحرف فكان ما هو أقل حروفا فى اللفظ أولى بالزيادة فيه وإضافة الأوقات إليه زيادة فيه لان المضاف والمضاف إليه بمنزلة اسم واحد .وأقوى من هذا أن إذا فيها معنى الجزاء وليس فى إذ منه رائحته فامتنع إضافة ظرف الزمان إلى إذا لان ذلك يبطل ما فيها من معنى الجزاء لان المضاف والمضاف إليه كالشيء الواحد فلو أضيف إليه والحين إليهما لغلب عليها حكمه لضعفهما عن درجة حرف الجزاء فتأمله *

فائدة بديعة

لام كى والجحود حرفان ماضيان باضمار أن إلا أن لام كى هى لام العلة فلا يقع فيها إلا فعل يكون علة لما بعدها فان كان ذلك الفعل منفيا لم يخرجها عن أن تكون لام كى كما ذهب إليه الصيمرى لان معنى العلة فيها باق وإنما الفرق بين لام الجحود ولام كى وذلك من ستة أوجه. أحدها أن لام الجحود يكون قبلها كون منفى بشرط المضي إما ما كان أو لم يكن لا مستقبلا فلا تقول ما أكون لأزورك وتكون زمانية ناقصة لا تامة ولا يقع بعد اسمها ظرف ولامجرور لا تقول ما كان زيد عندك ليذهب ولا أمس ليخرج فهذه أربعة فروق والذى يكشف لك قناع المعنى ويهجم بك على الغرض ان كان الزمانية عبارة عن زمان ماض فلا يكون علة لحادث ولا يتعدى إلى المفعول من أجله ولا إلى الحال وظروف

المكان وفى تعديها إلى ظرف الزمان نظر وهذا الذى منعها أن تقع قبلها لام العلة أو يقع بعدها المجرور أو الظرف. وأما الفرق الخامس بين اللامين فهو أن الفعل بعد لام الجحود لا يكون فاعله إلا عائدا على اسم كان لان الفعل بعدها فى موضع الخبر فلا تقول ما كان زيد ليذهب عمرو كما تقول يازيد ليذهب عمرو أو لتذهب أنت ولكن تقول ما كان ليذهب وما كنت لافعل. والفرق السادس جواز إظهار أن بعد لام كى ولا يجوز إظهارها بعد لام الجحود لأنها جرت فى كلامهم نفيا للفعل المستقبل بالسين أو سوف فصارت لام الجحود بازائها فلم يظهر بعدها ما لا يكون بعدها. وفى هذه النكتة مطلع على فوائد من كتاب الله ومرقاة إلى تدبره كقوله (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم) فجاء بلام الجحد حيث كان نفيا لامر متوقع وسبب مخوف فى المستقبل ثم قال وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون فجاء باسم الفاعل الذى لا يختص بزمان حيث أراد نفى وقوع العذاب بالمستغفرين على العموم فى الأقوال لا يخص مضيا من استقبال. ومثله (ما كان ربك ليهلك القرى) ثم قال (وما كنا مهلكي القرى) فالحظ هذه الآية من مطلع الأخرى تجدها كذلك. وأما لام العاقبة ويسمونها لام الصيرورة فى نحو (ليكون لهم عدوا) فهى فى الحقيقة لام كى ولكنها لم تتعلق بالخبر لقصد المخبر عنه وإرادته ولكنها تعلقت بارادة فاعل الفعل على الحقيقة وهو الله سبحانه أى فعل الله ذلك ليكون كذا وكذا. وكذلك قولهم أعتق ليموت لم يعتق لقصد الموت ولم يتعلق اللام بالفعل وإنما المعنى قدر الله أنه يعتق ليموت فهى متعلقة بالمقدور وفعل الله. ونظيره «انى أنسى لاسن» ومن رواه أنسى بالتشديد فقد كشف قناع المعنى. وسمعت شيخنا أبا العباس بن تيمية يقول يستحيل دخول لام العاقبة فى فعل الله فانها حيث وردت فى الكلام فهى لجهل الفاعل لعاقبة فعله كالتقاط آل فرعون لموسى فانهم لم يعلموا عاقبته أو لعجز الفاعل عن دفع العاقبة نحو لدوا للموت وابنوا للخراب، فاما فى فعل من لا يعزب عنه مثقال ذرة ومن هو على كل شيء قدير

فلا يكون قط إلا لام كى وهى لام التعليل. ولمثل هذه الفوائد التي لا تكاد توجد فى الكتب يحتاج إلى مجالسة الشيوخ والعلماء *

فائدة

كما أن لن لنفى المستقبل كان الاصل أن يكون لا لنفى الماضى وقد استعملت فيه نحو (فلا اقتحم العقبة) ونحو * وأى عبد لك لا ألما *(١) ولكن عدلوا فى الأكثر إلى نفى الماضي بلم لوجوه. منها أنهم خصوا المستقبل بلن فأرادوا أن يخصوا الماضى بحرف. ولا لا تخص ماضيا من مستقبل ولا فعلا من اسم فخصوا نفى الماضي بلم. ومنها أن لا يتوهم انفصالها مما بعدها إذ قد تكون نافية لما قبلها ويكون ما بعدها فى حكم الوجوب مثل لا أقسم حتى لقد قيل فى قول عمر لا تقضى ما تجانفنا لإثم ان لا رد لما قبلها وتقضى واجب لا منفى. وقال بعض الناس فى قوله ﷺ « لا ترآى ناراهما » أن لا رد وما بعدها واجب وهذا خطأ فى الاثرين وتلبيس لا يجوز حمل النصوص عليه. وكذلك (لا أقسم بيوم القيامة) أيضا بل القول فيها أحد قولين إما أن يقال هى للقسم وهو ضعيف وإما أن يقال اقحمت أول القسم إيذانا بنفى القسم عليه وتوكيدا لنفيه كقول الصديق « لاها الله لا تعمد إلى أسد من أسد الله » الحديث. ومما يدل على حرصهم على ايصال حرف النفى بما بعده قطعا لهذا التوهم إنما قلبوا لفظ الفعل الماضى بعد لم إلى لفظ المضارع حرصاً على الاتصال وصرفا للوهم عن ملاحظة الانفصال ﴿ فان قيل ﴾ وأى شيء فى لفظ المضارع مما يؤكد هذا المعنى أو ليسا سواء هو والماضى قلباً لا سواء. فاعلم أن الأفعال مضارعة للحروف من حيث كانت عوامل فى الأسماء كهى ومن هناك استحقت البناء وحق العامل أن لا يكون مهيئا لدخول عامل آخر عليه قطعا للتسلسل الباطل

(١) هذا عجز بيت. وصدره. ان تغفر اللهم تغفر جما ادارة

والفعل الماضي بهذه الصورة وهو على أصله من البناء ومضارعة الحروف العوامل في الأسماء فليس يذهب الوهم عند النطق به إلا إلى انقطاعه عما قبله إلا بدليل يربطه وقرينة تجمعه إليه ولا يكون في موضع الحال البتة إلا مصاحبا لقيد ليجعل هذا الفعل في موضع الحال ﴿ فان قلت ﴾ فقد يكون في موضع الصفتين النكرة نحو مررت برجل ذهب قبل افتقار النكرة إلى الوصف وفرط احتياجها إلى التخصيص تكملة لفائدة الخبر هو الرابط بين الفعل وبينها بخلاف الحال فانها تجيء بعد استغناء الكلام وتمامه. وأما كونه خبرا للمبتدا فلشدة احتياج المبتدا إلى خبره جاز ذلك حتى انك إذا ادخلت ان على المبتدأ بطل أن يكون الماضي في موضع الخبر إذ قد كان في خبرها اللام لما في الكلام من معنى الابتداء والاستئناف لما بعدها فاجتمع ذلك مع صيغة الماضي وتعاونا على منع الفعل الماضي من أن يكون خبراً لماقبلها وليس ذلك في المضارع وليس المضارع كالماضي لأن مضارعته للاسم هيأته لدخول العوامل عليه والتصرف بوجوه الاعراب كالاسم وأخرجته عن شبه العوامل التي لها صدر الكلام وصيرته كالأسماء المعمول فيها فوقع موقع الحال والوصف وموقع خبر المبتدأ وإن لم يقطعه دخول اللام عن أن يكون خبرا في باب ان كما قطع الماضي من حيث كانت صيغة الماضي لهاصدر الكلام كما تقدم ﴿ فان قيل ﴾ فما وجه مضارعة الفعل المستقبل والحال قبل دخول الزوائد ملحقة بالحروف الاصلية متضمنة لمعاني الاسماء كالمتكلم والمخاطب فما تضمن معنى الاسم اعرب كما بنى من الاسماء ما تضمن معنى الحرف ومع هذا فان الاصل في دخول الزوائد شبه الاسماء وصلح فيها من الوجوه مالا يصلح في الماضي *

فائدة بديعة

لام الامر ولا فى النهى وحروف المجازاة داخلة على المستقبل فحقها أن لا يقع بعدها لفظ الماضى ثم لم يوجد ذلك إلا لحكمة أما حرف النهى فلا يكون فيه ذلك كي لا يلتبس بالنفى لعدم الجزم ولكن إذا كانت لا فى معنى الدعاء جاز وقوع الفعل بعدها بلفظ الماضى ثم قد يوجد بعد ذلك لوجوه منها أنهم أرادوا ان يجمعوا التفاؤل مع الدعاء فى لفظ واحد فجاءوا بلفظ الفعل الحاصل فى معرض الدعاء تفاؤلا بالاجابة فقالوا لاخيبك الله وأيضا فالداعى قد تضمن دعاؤه القصد إلى اعلام السامع واخبار المخاطب بأنه داع فجاءوا بلفظ الخبر إشعارا بما تضمنه من معنى الاخبار نحو أعزك الله وأكرمك ولا رحم فلانا جمعت بين الدعاء والاخبار فانك داع. ويوضح ذلك أنك لا تقول هذا فى حال مناجاتك الله ودعائك لنفسك لا تقول رحمتنى رب ورزقتنى وغفرت لي كما تقول للمخاطب رحمك الله ورزقك وغفر لك إذ لا أحد فى حال مناجاتك يقصد اخباره واعلامه وانما أنت داع وسائل محض ﴿فان قيل﴾ وكيف لم يخافوا اللبس كما خافوه فى النهى قلنا للدعاء هيبة ترفع الالتباس وذكر الله مع الفعل ليس بمنزلة ذكر الناس فتأمله فانه بديع فى النظر والقياس فقد جاءت أشياء بلفظ الخبر وهى فى معنى الامر والنهى. منها قول عمر صلى رجل فى كذا وكذا من اللباس. وقولهم أنجز حر ما وعد. وقولهم اتقى الله امرء. وهو كثير فجاء بلفظ الخبر الحاصل تحقيقا لثبوته وانه مما ينبغى أن يكون واقعا ولا بد فلا يطلب من المخاطب ايجاده بل يخبر عنه به ليحققه خبرا صرفا كالاخبار عن سائر الموجودات وفيه طريقة أخرى وهى افقه معنى من هذه وهو أن هذا اخبار محض عن وجوب ذلك واستقرار حسنه فى العقل والشريعة والفطرة وكأنهم يريدون بقولهم أنجز حر ما وعد أى ثبت ذلك فى المروءة

واستقر في الفطرة.وقول عمر صلى رجل في ازار ورداء الحديث أي هذا مما وجب في الديانة وظهر وتحقق من الشريعة فالاشارة الى هذه المعانى حسنت صرفه الى صورة الخبر وان كان أمرا زائدا لا يكاد يجيء الاسم بعده الا نكرة لعموم هذا الحكم وشيوع النكرة في جنسها فلو جعلت مكان النكرة في هذه الأفعال أسماء معرفة تمحض فيها معنى الخبر وزال معنى الامر فقلت اتق الله زيد وأنجز عمرو ماوعد فصار خبرا لا أمرا وهذا موضع المسئلة المشهورة وهى مجيء الخبر بمعنى الامر في القرآن في نحو قوله (والوالدات يرضعن والمطلقات يتربصن)ونظائره فمن سلك المسلك الاول جعله خبرا بمعنى الامر ومن سلك المسلك الثاني قال بل هو خبر حقيقة غير مصروف من جهة الخبرية ولكن هو خبر عن حكم الله وشرعه ودينه ليس خبرا عن الواقع ليلزم ماذكروه من الاشكال وهو احتمال عدم وقوع مخبره فان هذا انما يلزم من الخبر عن الواقع وأما الخبر عن الحكم والشرع فهو حق مطابق لمخبره لا يقع خلافه أصلا وضد هذا مجيء الامر بمعنى الخبر نحو قوله « اذا لم تستح فاصنع ماشئت» فان هذا صورته صورة الامر ومعناه معنى الخبر المحض أي من كان لا يستحى فانه يصنع مايشتهى ولكنه صرف عن جهة الخبرية الى صورة الامر لفائدة بديعة وهى أن العبد له من حيائه آمر يأمره بالحسن وزاجر يزجره عن القبيح ومن لم يكن من نفسه هذا الامر لم تنفعه الأوامر وهذا هو واعظ الله في قلب العبد المؤمن الذى أشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم ولا تنفع المواعظ الخارجة ان لم تصادف هذا الواعظ الباطن فمن لم يكن له من نفسه واعظ لم تنفعه المواعظ فاذا فقد هذا الآمر الناهى بفقد الحياء فهو مطيع لامحالة لداعى الغى والشهوة طاعة لا انفكاك له منها فنزل منزلة المأمور وكأنه يقول اذا لم تأتمر لامر الحياء فأنت مؤتمر لامر الغى والسفه وأنت مطيعه لامحالة وصانع ماشئت لامحالة فأتى بصيغة الامر تنبيها على هذا المعنى ولو أنه عدل عنها الى صيغة الخبر المحض فقيل اذا لم تستح صنعت ماشئت لم يفهم منها هذا المعنى اللطيف فتأمله واياك والوقوف مع كثافة الذهن وغلظ الطباع فانها تدعوك الى انكار هذه اللطائف وأمثالها فلا تأتمر لها وأما

وقوع الفعل المستقبل بلفظ الامر فى باب الشرط نحو قم أكرمك أى ان تقم أكرمك فقيل حكمته أن صيغة الامر تدل على الاستقبال فعدلوا اليها ايثارا للخفة وليست هذه العلة مطردة فان الافعال المختصة بالمستقبل لا يحسن اقامة لفظ الامر مقامها أكثرها نحو سيقوم وسوف يقوم وان تقوم وأريد أن يقوم ولكن أحسن ماذكروه أن يقال فى قوله قم أكرمك فائدتان ومطلوبان . أحدهما جعل القيام سببا للاكرام ومقتضيا له اقتضاء الأسباب لمسبباتها والثانى كونه مطلوبا للآمر مرادا له وهذه الفائدة لا يدل عليها الفعل المستقبل فعدل عنه الى لفظ الأمر تحقيقا له وهذا واضح جدا. وأما وقوع المستقبل بعد حرف الجزاء بلفظ الماضى مع أن الموضع للمستقبل فقد علل بنحو هذه العلة وان الارادة لا تدل على الاستقبال فعدلوا الى الماضى لانه أخف وهى أيضا غير مطردة ولا مستقلة ولو لم ينقض عليهم الا بسائر الأدوات التى لا يكون الفعل بعدها الا مستقبلا ومع ذلك لا يقع بلفظ الماضى وأحسن مما ذكروه أن يقال عدل عن المستقبل هنا إلى صيغة الماضى اشارة الى نكتة بديعة وهى تنزيل الشرط بالنسبة الى الجزاء منزلة الفعل الماضى فان الشرط لا يكون سابقا للجزاء متقدما عليه فهو ماض بالاضافة اليه ألا ترى أنك اذا قلت ان اتقيت الله أدخلك جنته فلا يكون الا سابقا على دخول الجنة فهو ماض بالاضافة الى الجزاء فأتوا بلفظ الماضى تأكيدا للجزاء وتحقيقا لان الثانى لا يقع الا بعد تحقق الاول ودخوله فى الوجود وأنه لا يكتفى فيه بمجرد العزم وتوطين النفس عليه الذى فى المستقبل بل لا سبيل الى نيل الجزاء الا بتقدم الشرط عليه وسبقه له فأتى بالماضى لهذه النكتة البديعة مع أمنهم اللبس بتحصين أداة الشرط لمعنى الاستقبال فيهما يبقى أن يقال فهذا تقرير حسن فى فعل الشرط فما الذى حسن وقوع الجزاء المستقبل من كل وجه بلفظ الماضى اذا قلت ان قمت قمت قيل هذا سؤال حسن وجوابه أنهم أبرموا تلك الفائدة فى فعل الشرط قصدوا معها تحسين اللفظ ومشاكلة أوله لآخره وازدواجه واعتدال أجزائه فأتوا بالجزاء ماضيا لهذه الحكمة فان لفظتى الشرط

والجزاء كالأخوين الشقيقين وأنت تراهم يغيرون اللفظ عن جهته وما يستحقه لأجل المعادلة والمشاكلة فيقولون أتيته بالغدايا والعشايا. ومأزورات غير مأجورات ونظائره ألا ترى كيف حسن أن تزرني أزرك . وان زرتني زرتك وقبح ان تزرني زرتك وتوسط ان زرتني أزرك فحسن الأول لأن للمشاكلة وقبح الثالث للمنافرة حتى منع منه أكثر النحاة وأجازه جماعة منهم أبو عبدالله بن مالك وغيره وهو الصواب لكثرة شواهده وصحة قياسه على الصورة الواقعة وادعى أنه أولى منها قال لأن المستقبل فى هذا الباب هو الاصل والماضى فرع عليه فاذا أجزتم أن يكون الماضى أولا والمستقبل بعده فجواز الاتيان بالمستقبل الذى هو الاصل أولا والماضي بعده أولى. والتقرير الذى قدمناه من كون الشرط سابقا على الجزاء فهو ماض بالنسبة اليه يدل على ترجيح قولهم وان زرتنى أزرك أولى بالجواز من إن تزرنى زرتك والتقرير الذى قرره من جواز المستقبل هو الاصل فى هذا الباب والماضى دخيل عليه فاذا قدم الاصل كان أولى بالجواز ترجح ما ذكره فالترجيحان حق ولا فرق بين الصورتين وكلاهما جائز هذا هو الانصاف فى المسألة والله أعلم. ولكن هنا دقيقة تشير الى ترجيح قول الجماعة وهى أن الفعل الواقع بعد حرف الشرط تارة يكون القصد اليه والاعتماد عليه فيكون هو مطلوب المعلق وجعل الجزاء باعثا ووسيلة الى تحصيله وفى هذا الموضع يتأكد أو يتعين الاتيان فيه بلفظ المضارع الدال على أن المقصود منه أن يأتى به فيوقعه وظهور القصد المعنوى اليه أوجب تأثير العمل اللفظى فيه ليطابق المعنى اللفظ فيجتمع التأثيران اللفظى والمعنوى والذى يدل على هذا أنهم قلبوا لفظ الفعل الماضى الى المستقبل فى الشرط لهذا المعنى حتى يظهر تأثير الشرط فيه واقتضاؤه له واذا كان الكلام معتمدا على الجزاء والقصد اليه والشرط جعل تابعا ووسيلة اليه كان الاتيان فيه بلفظ الماضى حسنا أو أحسن من المستقبل فزن بهذه القاعدة ما يرد عليك من هذا الباب. فمنه قوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين)

فانظر كيف جعل فعل الشرط ماضيا والجزاء مستقبلا لان القصد كان الى دخولهم المسجد الحرام وعنايتهم كلها مصروفة وهممهم معلقة به دون وقوع الأفعال بمشيئة الله تعالى فانهم لم يكونوا يشكون فى ذلك ولا يرتابون وأكد هذا المعنى تقديم الجزاء على الشرط وهو اما نفس الجزاء على أصح القولين دليلا كما تقدم تقريره وإما دال على الجزاء وهو محذوف مقدر تأخيره وعلى القولين فتقدم الجزاء أو تقديم ما يدل عليه اعتناء بأمره وتجريدا للقصد اليه ويدل عليه أيضا تأكيده باللام المؤذنة بالقسم المضمر كأنه قيل والله لتدخلن المسجد الحرام فهذا كله يدلك على أنه هو المقصود المعنى به ومثل هذا قوله تعالى (لان شكرتم لازيدنكم) ونحوه (ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا اليك) ومثله (لان اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) وهذا أصل غير منخرم وفيه نكتة حسنة وهى اعتماد الكلام فى هذا النوع على القسم كما رأيت فحسن الاتيان بلفظ الماضى اذ القسم أولى به لتحققه ولا يكون الالغاء مستشنعا فيه لانه مبنى. ولما كان الفعل بعد حرف الجزاء يقع بلفظ الماضي لما ذكرناه من الفائدة حسن وقوع المستقبل المنفي بلم بعدها نحو وان لم تنتهوا وهما جازمتان ولا يجتمع جازمان كما لا يجتمع فى شيء من الكلام عاملان من جنس واحد ولكن لما كان الفعل بعدها ماضيا فى المعنى وكانت متصلة به حتى كأن صيغته صيغة الماضى لقوة الدلالة عليه بلم جاز وقوعه بعد إن وكان العمل والجزم لحرف لم لانها أقرب الى الفعل والصق به وكان المعنى فى الاستقبال لحرف ان لانها أولى وأسبق فكان اعتبارها فى المعنى واعتبار لم فى الجزم ولا ينكر الغاء ان هنا لان ما بعدها فى حكم صيغة الفعل الماضى كما لا ينكر الغاؤها قبله وقد اجازوا فى إن النافية من وقوع المستقبل بعدها بلفظ الماضى ما أجازوا فى إن التى للشرط كما قال تعالى (ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد) ولو جُعلت مكان ان ههنا غيرها من حروف النفى لم يحسن فيه مثل هذا لان الشرطية أصل للنافية كأن المجتهد فى النفى اذا أراد توكيده يقول ان كان

كذا وكذا فعلي كذا أو فاتا كذا ثم كثر هـذا فى كلامهم حتى حذف الجواب وفهم القصد فدخلت ان فى باب النفى والاصل ما ذكرناه والله أعلم *

فائدة بديعة

فى ذكر المفرد والجمع وأسباب اختلاف العلامات الدالة على الجمع واختصاص كل محل بعلامته ووقوع المفرد موقع الجملة وعكسه وأين يحسن مراعاة الأصل وأين يحسن العدول عنه وهـذا فصل نافع جـدا يطلعك على سر هـذه اللغة العظيمة القدر المفضلة على سائر لغات الأمم ﴿اعلم﴾ أن الاصل هو المعنى المفرد وان يكون اللفظ الدال عليه مفردا لان اللفظ قالب المعني ولباسه يحتذي حذوه والمناسبة الحقيقية معتبرة بين اللفظ والمعنى طولا وقصرا وخفة وثقـلا وكثرة وقلة وحركة وسكونا وشدة ولينا فان كان المعنى مفردا أفردوا لفظه وان كان مركبا ركبوا اللفظ وان كان طويلا طولوه كالقطنط والعشنق للطويل فانظر الى طول هذا اللفظ لطول معناه وانظر الى لفظ بحتر ومافيه من الضم والاجتماع لما كان مسماه القصير المجتمع الخلق وكذلك لفظة الحـديد والحجر والشدة والقوة ونحوها تجد فى ألفاظها ما يناسب مسمياتها وكذلك لفظا الحركة والسكون مناسبتهما لمسمياتهما معلوم بالحس وكذلك لفظ الدوران والنزوان والغليان وبابه فى لفظها من تتابع الحركة ما يدل على تتابع حركة مسماها .وكذلك الدجال والجراح والضراب والأفاك فى تـكرر الحرف المضاعف منها ما يدل على تـكرر المعنى. وكذلك الغضبان والظمآن والحـيران وبابه صيغ على هذا البناء الذى يتسع النطق به ويمتلىء الفم بلفظه لامتلاء حامله من هذه المعانى فكان الغضبان هو الممتلىء غضبا الذى قـد اتسع غضبه حتى ملأ قلبه وجوارحه وكذلك بقيتها ولا يتسع المقام لبسط هذا فانه يطول ويدق جدا حتى تسكع عنه اكثر الافهام وتنبو عنه لطافته فانه ينشأ

من جوهر الحرف تارة وتارة من صفته ومن اقترانه بما يناسبه ومن تكرره ومن حركته وسكونه.ومن تقديمه وتأخيره.ومن اثباته وحذفه · ومن قلبه واعلاله إلى غير ذلك من الموازنة بين الحركات وتعديل الحروف وتوخي المشاكلة والمخالفة والخفة والثقل والفصل والوصل وهذا باب يقوم من تتبعه سفر ضخم وعسى الله أن يساعد على ابرازه بحوله وقوته. ورأيت لشيخنا أبي العباس بن تيمية فيه فهما عجيبا كان إذا انبعث فيه أتى بكل غريبة ولـكن كان حاله فيه كما كان كثيراً يتمثل

تألق البرق نجديا فقلت له * ياأيها البرق إني عنك مشغول

ولنذكر من هذا الباب مسألة واحدة وهي حال اللفظ في افراده وتغييره عند زيادة معناه بالتثنية والجمع دون سائر مغيراته فنقول لما كان المفرد هو الاصل والتثنية والجمع تابعان له جعل لهما في الاسم علامة تدل عليهما وجعلت آخره قضاء لحق الأصالة فيه والتبعية فيهما والفرعية فالتزموا هذا في التثنية ولم ينخرم عليهم وأما الجمع فانهم ذهبوا به كل مذهب وصرفوه كل مصرف فمرة جعلوه على حد التثنيةوهو قياس الباب كالتثنية والنسب والتأنيث وغيرها وتارة أجتلبوا له علامة في وسطه كالالف في جعافر والياء في عبيد والواو في فلوس.وتارة جعلوا اختصار بعض حروفه واسـقاطها علامة عليه نحو عنكبوت وعناكب فانه لما ثقل عليهم المفرد وطالت حروفه وازداد ثقلا بالجمع خففوه بحذف بعض حروفه لئلا يجمعوا بين ثقلين ولا يناقض هذا ما أصلوه من طول اللفظ لطول المعنى وقصره لقصره فان هـذا باب آخر من المعادلة والموازنة عارض ذلك الأصل ومنع من طرده. ومنهم جمعهم فعيل وفعول وفعال علي فعل كرغيف وعمود وقذال على رغف وعمد وقذل لثقل المفرد بالمدة فان كان في واحـده ياء التأنيث فانها تحذف في الجمع فـكرهوا أن يحذفوا المدة فيجمعوا عليه بين نقيضين فقلبوا المدة ولم يحـذفوها كرسالة ورسائل وصحيفة وصحائف فجـبروا النقص بالفرق لا انهم تناقضوا

وتارة يقتصرون على تغيير بعض حركاته فيجعلونها علامة لجمعه كفلك وفلك وعبد وعبد. وتارة يجتلبون له لفظا مستقلا من غير لفظ واحده كخيل وأيم وقوم ورهط ونحوه. وتارة يجعلون العلامة فى التقدير والنية لا فى اللفظ كفلك للواحد والجمع فان ضمة الواحد فى النية كضمة قفل وضمة الجمع كضمة رسل و كذلك هجان ودلاص واسمال واعشار مع أن غالب هذا الباب إنما يأتى فى الباب لحصول التمييز والعلامة بموصوفاتها فلا يقع لبس ولا يكاد يجىء فى غير الصفات إلا نادرا جدا ومع هذا فلا بد أن يكون لمفرده لفظ يغاير جمعه ويكون فيه لغتان لانهم علموا انه يثقل عليهم أما فى الجر والنصب فلتوالى الكسرات وأما فى الرفع فيثقل الخروج من الكسرة الى الضمة فعدلوا الى جمع تكسيره ولا يرد هذا عليهم فى راحمين وراحمون لفصل الالف الساكنة ومنعها من توالى الحركات فهو كمسلمين وقائمين وكذلك عدلوا عن جمع فعل المضاعف من صفات العقلاء كفظ وبر فلم يجمعوه جمع سلامة ويقولون برون وفظون لئلا يشتبه بكلوب وسفود لانه برائين فكسروه وقالوا ابرار فلما جاؤا إلى غير المضاعف كصعب جمعوه جمع تصحيح ولم يخافوا التباسا إذ ليس فى الكلام فعلول وصعبون. نادر فتأمل هذا التفريق وهذا التصور الدال على ان أذهانهم قد فاقت أذهان الامم كما فاقت لغتهم لغاتهم وتأمل كيف لم يجمعوا شاعرا جمع سلامة مع استيفائه وشروطه بل كسروه فقالوا شعراء ايذانا منهم بان واحده على زنة فعيل فجمعوه جمعه كرحيم ورحماء لما كان مقصودهم المبالغة فى وصفهم بالشعور ثم انظر كيف لم ينطقوا بهذا الوجه المقدر كراهية منهم لمجيئه بلفظ شعير وهو الحب المعروف فأتوا بفاعل ولما لم يكن هذا المانع فى الجمع قالوا شعراء. فاما التثنية فانهم ألزموها حالا واحدا فالتزموا فيها لفظ المفرد ثم زادوا عليه علامة التثنية وقد قدمنا ان الف التثنية فى الاسماء أصلها الف الاثنين فى فعلا وذكرنا الدليل على ذلك فجاءت الالف فى التثنية فى الاسماء كما كانت فى فعلا علامة

الاثنين وكذلك الواو فى جمع المذكر السالم عـلامة الجمع نظير واو فعلوا
وتقدم انك لا تجد الواو علامة للرفع فى جميع الاسماء إلا فى الاسماء المشتقة
من الافعال أو ما هو في حكمها . ولما كانت الالف علامة الاثنين فى ضمير من
يعقل وغـيره كانت علامة التثنية فى العاقل وغيره وكانت الالف أولى بضمير
الاثنين لقرب التثنية من الواحد وأرادوا أن لا يغيروا الفعل عن البناء على الفتح
فى الاثنين كما كان ذلك فى الواحد للقرب المذكور. ولما كانت الواو ضمير العاقلين
خاصة فى فعلوا خصوها بجمع العقلاء فى نحوهم مسلمون وقائمون ولما كان فى الواو
من الضم والجمع ما ليس فى غيرها خصوها بالدلالة على الجمع دون الالف وسر المسئلة
انك اذا جمعت وكان القصد الى تعيين آحاد الجموع وأنت معتمد الاخبار عن كل
واحد منهم وسلم لفظ بناء الواحد فى الجمع كما سلم معناه فى القصد اليه فقلت فعلوا
وهم فاعلون وأكثر ما يكون هذا فيمن يعقل لان جميع مالا يعقل من الاجناس
يجرى مجرى الاسماء المؤنثة المفردة كالثلة والامة والجملة فلذلك تقول الثياب بيعت
وذهبت ولا تقول بيعوا وذهبوا لانك تشير الى الجملة من غير تعيين آحادها هذا
هو الغالب فيما لا يعقل الا ما اجرى مجرى العاقل وجاءت جموع التكسير معتبرا
فيها بناء الواحد جارية فى الاعراب مجراه حيث ضعف الاعتماد على كل واحد بعينه
وصار الخبر كأنه عن الجنس الـكبير الجارى فى لفظه مجرى الواحد وكذلك جمعوا
ماقل عدده من المؤنث جمع السلامة وان كان مالا يعقل نحو الثمرات والسمرات
الا أنهم لم يجمعوا المذكر منه وان قل عدده الا جمع تكسير لانهم فى المؤنث
لم يزيدوا غير الف فرقا بينه وبين الواحد . وأما التاء فقد كانت موجودة فى الواحدة
وفى وصفها وان كثر جمعوه جمع تكسير كالمذكر فاذا كانوا فى الجمع القليل
يسلمون لفظ الواحد من أجل الاعتماد فى اسناد الخبر على افراده فما ظنك بو فى
الاثنين اذا ساغ لهم ذلك فى الجمع الذى هو على حدها لقربه منها فلهذا لا تجد
لتثنية فى العاقل وغيره الا على حد واحد وكذلك ضمير الاثنين فى الفعل واذا

على هذا لحق العلامة فى تثنية الاسماء أن يكون على حدها فى علامة الاضمار وأن تكون الفا فى كل الأحوال. وكذلك فعلت طوائف من العرب وهم خثعم وطى وبنو الحرث ابن كعب وعليه جاءت فى قول محققى النحاة ان هذان لساحران وأما أكثر العرب فانهم كرهوا أن يجعلوه كالاسم المبنى والمقصور من حيث كان الاعراب قد ثبت فى الواحد والتثنية طارئة على الافراد وكرهوا زوال الالف لاستحقاق التثنية لها فتمسكوا بالامرين فجعلوا الياء علامة الجر وشركوا النصب معه لما علمت من تعليل النحاة فكان الرفع أجدر بالالف لاسيما وهى فى الاصل علامة اضمار الفاعل وهى فى تثنية الأسماء علامة رفع الفاعل أوماضارعه وقام مقامه وأما الواو فقد فهمت اختصاصها بالجمع واستحقاق الرفع لها بما قررناه فى الالف ولكنهم حولوا الي الياء فى الجر لما ذكرنا فى الف التثنية . ومتى انقلبت الواو ياء فكأنهما اذ لم يفارقها المد واللين فكأنهما حرف واحد والانقلاب فيهما يعتبر حال لاتبديل ولهذا تجدهم يعبرون عن هذا المعنى بالقلب لا بالابدال ويقولون فى تاه تراث وتخمة وتجاه انها بدل من الواو (فان قيل) فاذا كان بعض العرب قد جعل التثنية بالالف في كل حال فهلا جعلوا الجمع بالواو فى جميع أحواله قيل ان الالف منفردة فى كثير من أحكامها عن الواو والياء والياء والواو أختان فكأنهم لما قلبوها ياء في النصب لم يبعدوا عن الواو بخلاف الالف فانهم اذا قلبوها ياء بعدوا عنها (فان قيل) فما بال سنين ومئين وبابهما جمع على حد التثنية وليس من صفات العاقلين ولا اسمائهم قيل ان هذا الجمع لايوجد الا فيما كملت فيه أربعة شروط. أحدها أن يكون معتل اللام : الثاني أن لا يكون المحذوف منه غير حرف مدولين الثالث أن يكون مؤنثا. الرابع أن لا يكون له مذكر فخرج من هذا الضابط شفه لان محذوفها هاء وكذا شاه وعضه وخرج منه أمة لان لها مذكرا وان لم يكن على لفظها فقالوا فى جمعها أموات ولم يجمعوه جمع سنين كيلا يظن أنه جمع المذكر اذ كان له مذكر فجمعوا هذا الباب جمع سلامة من أجل انه مؤنث والمؤنث يجمع

جمع سلامة وان لم يكن على هذا اللفظ فلما حصل فيه جمع السلامة بالقياس الصحيح وكانت عادتهم رد اللام المحذوفة فى الجموع وكانت اللام المحذوفة واوا أو ياء أظهر فى الجمع السالم لها ياء أو واو ولم يكن فى الواحد وساق القياس اليها سوقا لطيفا حتى حصلت له بعد أخذها منه(١) فما أشبه حال هذا الاسم بحال من أخذ الله منه شيئا وعوضه خيرا منه وأين الواو والياء الدالة على جمع أولى العلم من ياء أو واو لا تدل على معنى البتة فتأمل هذا النحو ما ألطفه وأغربه وأعزه فى الكتب والالسنة ثم انظر كيف كسروا السين من سنين لئلا يلتبس بما هو على وزن فعول من أوزان المبالغة فلو قالوا سنون بفتح السين لالتبس بفعول من سن يسن فكان كسر السين تحقيقا للجمع اذ ليس فى الكلام اسم مفرد علي وزن فعيل وفعول بكسر الفاء ﴿فان قيل﴾ فما أنت صانع فى الارضين قيل ليست الارض فى الاصل كاسماء الاجناس مثل ماء وحجر وتمر ولكنها لفظة جارية مجري المصدر فهى بمنزلة السفل والتحت وبمنزلة ما يقابلها كالفوق والعلو ولكنها وصف بها هذا المكان المحسوس فجرت مجرى امرأة زور وضيف ويدل على هذا قول الراجز ولم يقلب أرضها البيطار يصف قوائم فرس فافرد اللفظ وإن كان يريد ما هو جمع فى المعنى فاذا كانت بهذه المنزلة فلا معنى لجمعها كما لا يجمع الفوق والتحت والعلو والسفل فان قصد المخبر إلى جزء من هذه الأرض الموطوءة وعين قطعة محدودة منها خرجت عن معنى السفل الذى هو فى مقابلة العلو حيث عين جزءا محسوسا منها فجاز على هذا أن يثنى إذا ضممت اليه جزءا آخر فتقول رأيت أرضين ولا تقول للواحدة أرضة كما تقول فى واحد التمرة تمرة لان الأرض ليس باسم جنس كما تقدم ولا يقال أيضا أرضة من حيث قلت ضربة وجرحة لأنها فى الأصل تجرى مجرى السفل والتحت ولا يتصور فى العقول أن يقال سفله وتحته كما يتصور ذلك فى بعض المصادر فلما لم يمكنهم أن يجمعوا أرضا على أرضات من حيث رفضوا أرضه ولا أمكنهم أن يقولوا آرض ولا آراض من حيث لم يكن مثل اسماء الأجناس كصخر

(١) الظاهر ان فى الكلام حذفا لان تركيب هذه الجمل غير مفهوم

وكلب وكانوا قد عينوا مجزوءا محدودا فقالوا فيه أرض وفى تثنيته أرضان لم يستكثروا إذا أضافوا إلى الجزءين بالياء ورابعا أن يجمعوه على حد التثنية فقد تقدم السر فى الجمع الذى على حد التثنية وانه مقصود إلى آحاده على التعيين فان أرادوا الكثرة والجمع الذى لا يتعين آحاده كاسماء الأجناس لم يحتاجوا إلى الجمع فان لفظ ارض يأتى على ذلك كله لأنها كلها بالاضافة إلى السماء تحت وسفل فعبر عنها بهذا اللفظ الجارى مجرى المصدر لفظا ومعنى وكأنه وصف لذاتها لا عبارة عن عينها وحقيقتها إذ يصلح أن يعبر به عن كل ماله فوق وهو بالاضافة إلى ما يقابله سفل كما تقدم فسماء كل شىء أعلاه وأرضه أسفله وتأمل كيف جاءت مجموعة فى قول النبى صلى الله عليه وسلم «طوقه من سبع أرضين» لما اعتمد الكلام على ذات الأرضين وانفسها على التفصيل والتعيين لآحادها دون الوصف لها بتحت أو سفل فى مقابلة فوق وعلو فتأمله ﴿ فان قلت ﴾ فلم جمعوا السماء فقالوا سموات وهلا راعوا فيها ما راعوا فى الأرض فانها مقابلتها فما الفرق بينهما قيل بينهما فرقان فرق لفظى وفرق معنوى أما اللفظى فان الارض على وزن الفاظ المصادر الثلاثة وهو فعل كضرب وأما السموات كان نظيرها فى المصادر التلاء والجلاء فهى بأبنية الاسماء أشبه وإنما الذى يماثل الأرض فى معناها ووزنها السفل والتحت وهما لا يثنيان ولا يجمعان وفى مقابلتهما الفوق والعلو وهما كذلك لا يجمعان على أنه قد قيل إن السموات ليس جمع سماء وإنما هى جمع سماوة وسماوة كل شىء أعلاه وأما جمع سماء فقياسه اسمية كأكسية واعطية أو سموات وليس هذا بشىء فان السماوة هى أعلا الشىء خاصة ليست باسم لشىء عال وإنما هى اسم لجزء ه العالى وأما السماء فاسم لهذا السقف الرفيع بجملته فالسموات جمعه لا جمع أجزاء عالية منه على أنه كل عال. وأحسن من هذا الفرق أن يقال لو جمعوا أرضا على قياس جموع التكسير لقالوا آرض كافلس أو آراض كاجبال أو آروض كفلوس فاستثقلوا هذا اللفظ إذ ليس فيه من الفصاحة والحسن والعذوبة ما فى لفظ السموات وأنت تجد السمع ينبو عنه بقدر ما يستحسن

لفظ السموات ولفظ السموات يلج في السمع بغير استئذان لنصاعته وعذوبته . ولفظ الاراضي لا يأذن له السمع الاعلى كره ولهذا تفادوا من جمعه إذا أرادوه بثلاثة الفاظ تدل على التعدد كما قال تعالى (خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن) كل هذا تفاديا من أن يقال اراض وآرض . وأما الفرق المعنوى فان الكلام متى اعتمد به على السماء المحسوسة التى هى السقف وقصد به إلى ذاتها دون معنى الوصف صح جمعها جمع السلامة لان العدد قليل وجمع السلامة بالقليل أولى لما تقدم من قربه من التثنية القريبة من الواحد ومتى اعتمد الكلام على الوصف ومعنى العلا والرفعة جرى اللفظ مجرى المصدر الموصوف به فى قولك قوم عدول وزور. وأما الأرض فا كثر ما تجيء مقصودا بها معنى التحت والسفل دون أن يقصد ذواتها وأعدادها وحيث جاءت مقصودا بها الذات والعدد أتى بلفظ يدل على البعد كقوله (ومن الارض مثلهن) وفرق ثان وهو أن الارض لانسبة لها إلى السموات وسعتها بل هى بالنسبة اليها كحصاة فى صحراء فهى وإن تعددت وتكبرت فهى بالنسبة إلى السماء كالواحد القليل فاختير لها اسم الجنس . وفرق ثالث ان الارض هى دار الدنيا التى بالاضافة إلى الآخرة كما يدخل الانسان اصبعه فى اليم فما تعلق بها هو مثال الدنيا من الآخرة والله سبحانه لم يذكر الدنيا الا مقللا لها محقرا لشأنها. وأما السموات فليست من الدنيا هذا على أحد القولين فى الدنيا فانه اسم للمكان فان السموات مقر ملائكة الرب تعالى ومحل دار جزائه ومهبط ملائكته ووحيه فاذا اعتمد التعبير عنها عبر عنها بلفظ الجمع إذ المقصود ذواتها لا مجرد العلو والفوق وأما إذا أريد الوصف الشامل للسموات وهو معنى العلو والفوق أفردوا ذلك بحسب ما يتصل به من الكلام والسياق فتأمل قوله (أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الارض فاذا هى تمور أم أمنتم من فى السماء أن يرسل عليكم حاصبا) كيف أفردت هنا لما كان المراد الوصف الشامل والفوق المطلق ولم يرد سماء معينة مخصوصة ولما لم تفهم الجهمية هذا المعنى أخذوا

فى تحريف الآية عن مواضعها. وكذا قوله تعالى (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولافى السماء) بخلاف قوله فى سبا (عالم الغيب لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض) فان قبلها ذكر سبحانه سعة ملكه ومحله وهو السموات كلها والارض ولما لم يكن فى سورة يونس مايقتضي أفردها ارادة للجنس وتأمل كيف أتت مجموعة فى قوله تعالى (وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم وجهركم) فانها أتت مجموعة هنا لحكمة ظاهرة وهى تعلق الظرف بما فى اسمه تبارك وتعالى من معنى الالهية فالمعنى وهو الاله وهو المعبود فى كل واحدة واحدة من السموات ففى كل واحدة من هذا الجنس هو المألوه المعبود فذكر الجمع هنا أبلغ وأحسن من الاقتصار علي لفظ الجنس الواحد. ولما عزب هذا المعنى عن فهم بعض المتسننة فسر الآية بما لايليق بهـا فقال الوقف التام على السموات ثم يبتدى بقوله . وفى الارض يعلم وغلط فى فهم الآية وان معناها ما أخبرتك به وهو قول محققى أهل التفسير وتأمل كيف جاءت مفردة فى قوله (فورب السماء والارض انه لحق مثل ما أنكم تنطقون) ارادة لهذين الجنسين أى رب كل ماعلا وكل ماسفل فلما كان المراد عموم ربوبيته أتى بالاسم الشامل لكل مايسمى سماء وكل مايسمى أرضا وهو أمر حقيقى لايتبدل ولا يتغير وان تبدلت عين السماء والارض فانظر كيف جاءت مجموعة فى قوله (يسبح لله مافى السموات ومافي الارض) في جميع الصور لما كان المراد الاخبار عن تسبيح سكانها على كثرتهم وتباين مراتبهم لم يكن بد من جمع محلهم . ونظير هذا جمعها فى قوله (وله من فى السموات ومن فى الارض ومن عنده لايستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) وكذلك جاءت فى قوله (تسبح له السموات السبع) مجموعة إخبارا بانها تسبح له بذواتها وأنفسها علي اختلاف عددها وأكد هـذا المعنى بوصفها بالعدد ولم يقتصر على السموات فقط بل قال السبع وانظر كيف جاءت مفردة فى قوله (وفى السماء رزقكم وما توعدون) فالرزق المطر وما وعدنا به الجنة وكلاهما في هذه الجهة لاأنهما فى كل واحدة واحدة من

السموات فكان لفظ الافراد أليق بها ثم تأمل كيف جاءت مجموعة فى قوله (قل لا يعلم من السموات والارض الغيب الا الله) لما كان المراد نفى علم الغيب عن كل من هو فى واحدة واحدة من السموات أتى بها مجموعة وتأمل كيف لم يجىء فى سياق الاخبار بنزول الماء منها الا مفردة حيث وقعت لما لم يكن المراد نزوله من ذات السماء بنفسها بل المراد الوصف وهذا باب قد فتحه الله لي ولك فلجه وانظر الى أسرار الكتاب وعجائبه وموارد ألفاظه جمعا وإفرادا وتقديما وتأخيرا الي غير ذلك من أسراره فلله الحمد والمنة لا يحصى أحد من خلقه ثناء عليه ﴿فان قيل﴾ فهل يظهر فرق بين قوله تعالى في سورة يونس (قل من يرزقكم من السماء والارض أم من يملك السمع والأبصار) وبين قوله فى سورة سبأ (قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله) قيل هذا من أدق هذه المواضع وأغمضها والطفها فرقا فتدبر السياق تجده تقيضا لما وقع فان الآيات التي فى يونس سيقت مساق الاحتجاج عليهم بما أقروا به ولم يمكنهم انكاره من كون الرب تعالى هو رازقهم ومالك اسماعهم وأبصارهم ومدبر أمورهم وغيرها ومخرج الحى من الميت والميت من الحى فلما كانوا مقرين بهذا كله حسن الاحتجاج به عليهم إن فاعل هذا هو الله الذى لا اله غيره فكيف يعبدون معه غيره ويجعلون له شركاء لا يملكون شيئا من هذا ولا يستطيعون فعل شيء منه ولهذا قال بعد أن ذكر ذلك من شأنه تعالى (فسيقولون الله) أى لا بد أنهم يقرون بذلك ولا يجحدونه فلا بد أن يكون المذكور مما يقرون به والمخاطبون المحتج عليهم بهذه الآية إنما كانوا مقرين بنزول الرزق من قبل هذه السماء التى يشاهدونها بالحس ولم يكونوا مقرين ولا عالمين بنزول الرزق من سماء إلى سماء حتى تنتهى اليهم ولم يصل علمهم الى هذا فافردت لفظ السماء هنا فانهم لا يمكنهم انكار مجىء الرزق منها لا سيما والرزق ههنا ان كان هو المطر فمجيئه من السماء التى هى السحاب فانه يسمى سماء لعلوه وقد أخبر سبحانه أنه بسط السحاب فى السماء بقوله (الله الذى يرسل الرياح فتثير سحابا فيبسطه فى السماء كيف يشاء) والسحاب إنما هو مبسوط فى جهة العلو لا فى نفس الفلك وهذا معلوم بالحس فلا يلتفت الي غيره

فلما انتظم هذا بذكر الاحتجاج عليهم لم يصلح فيه الا افراد السماء لانهم لا يقرون بما ينزل من فوق ذلك من الأرزاق العظيمة للقلوب والارواح ولا بدمن الوحى الذى به الحياة الحقيقية الأبدية وهو أولي باسم الرزق من المطر الذى به الحياة الفانية المنقضية فما ينزل من فوق ذلك من الوحى والرحمة والألطاف والموارد الربانية والتنزلات الآلهية وما به قوام العالم العلوى والسفلى من أعظم أنواع الرزق ولكن القوم لم يكونوا مقرين به فخوطبوا بما هو أقرب الاشياء اليهم بحيث لا يمكنهم انكاره. وأما الآية التى فى سبأ فلم ينتظم بها ذكر اقرارهم بما ينزل من السموات ولهذا أمر رسوله بأن يتولي الجواب فيها ولم يذكر عنهم أنهم المجيبون المقرون فقال (قل من يرزقكم من السموات والارض قل الله) ولم يقل سيقولون الله فأمر تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم أن يجيب بأن ذلك هو الله وحده الذى ينزل رزقه على اختلاف أنواعه ومنافعه من السموات السبع وأما الارض فلم يدع السياق إلى جمعها فى واحدة من الاثنين إذ يقر به كل أحد مؤمن وكافر وبر وفاجر. ومن هذا الباب ذكر الرياح في القرآن جمعا ومفردة فحيث كانت فى سياق الرحمة أتت مجموعة وحيث وقعت فى سياق العذاب أتت مفردة وسر ذلك أن رياح الرحمة مختلفة الصفات والمهاب والمنافع واذا هاجت منها ريح انشأ لها ما يقابلها ما يكسر سورتها ويصدم حدتها فينشأ من بينهما ريح لطيفة تنفع الحيوان والنبات فكل ريح منها فى مقابلها ما يعد لها ويرد سورتها فكانت فى الرحمة رياحا وأما فى العذاب فانها تأتى من وجه واحد وحمام واحد لا يقوم لها شىء ولا يعارضها غيرها حتى تنتهى إلى حيث امرت لا يرد سورتها ولا يكسر شرتها فتمتثل ما أمرت به وتصيب ما أرسلت اليه ولهذا وصف سبحانه الريح التى أرسلها على عاد بانها عقيم فقال (فارسلنا عليهم الريح العقيم) وهى التى لا تلقح ولا خير فيها والتى تعقم ما مرت عليه. ثم تأمل كيف اطرد هذا إلا فى قوله فى سورة يونس (هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها

ريح عاصف) فذكر ريح الرحمة الطيبة بلفظ الافراد لان تمام الرحمة هناك إنما تحصل بوحدة الريح لا باختلافها فان السفينة لا تسير الا بريح واحدة من وجه واحد سيرها فاذا اختلف عليها الرياح وتصادمت وتقابلت فهو سبب الهلاك فالمطلوب هناك ريح واحدة لا رياح وأكد هذا المعنى بوصفها بالطيب دفعا لتوهم أن تكون ريحا عاصفة بل هي مما يفرح بها لطيبها فلينزه الفطن بصيرته فى هذه الرياض المونقة المعجبة التى ترقص القلوب لها فرحا ويتغذى بها عن الطعام والشراب والحمد لله الفتاح العليم. فمثل هذا الفصل يعض عليه بالنواجذ وتثنى عليه الخناصر فانه يشرف بك على اسرار عجائب تجتنيها من كلام الله والله الموفق للصواب * ومما يدخل فى هذا الباب جمع الظلمات وإفراد النور وجمع سبل الباطل وأفراد سبل الحق وجمع الشمائل وافراد اليمين. أما الأول فكقوله (الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور) وأما الثانى فكقوله (وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) وأما الثالث فكقوله (يتفيأ ظلاله عن اليمين والشمائل) والجواب عنها يخرج من مشكاة واحدة وسر ذلك والله أعلم أن طريق الحق واحد وهو على الواحد للاحد كما قال تعالى (هذا صراط على مستقيم) قال مجاهد الحق طريقه على الله ويرجع اليه كما يقال طريقك على ونظيره قوله (وعلى الله قصد السبيل) فى أصح القوانين أى السبيل القصد الذي يوصل الى الله وهى طريق عليه قال الشاعر

فهن المنايا أى واد سلكنه * عليها طريقى أو علىّ طريقها

وقد قررت هذا المعنى وبينت شواهده من القرآن وسر كون الصراط المستقيم على الله وكونه تعالى على الصراط المستقيم كما فى قول هود (أن ربى علي صراط مستقيم) فى كتاب التحفة المكية والمقصود أن طريق الحق واحد إذ مرده الى الله الملك الحق وطرق الباطل متشعبة متعددة فانها لا ترجع الى شيء موجود ولا غاية لها يوصل اليها بل هى بمنزلة بنيات الطريق وطريق الحق بمنزلة الطريق

الموصل الي المقصود فهى وان تنوعت فاصلها طريق واحد. ولما كانت الظلمة بمنزلة طرق الباطل والنور بمنزلة طريق الحق بل هما هما افرد النور وجمعت الظلمات وعلي هذا جاء قوله (اللهولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات) فوحد ولي الذين آمنوا وهو الله الواحد الأحد وجمع الذين كفروا لتعددهم وكثرتهم . وجمع الظلمات وهى طرق الضلال والغى لكثرتها واختلافها ووحد النور وهو دينه الحق وطريقه المستقيم الذى لا طريق اليه سواه ولما كانت اليمين جهة الخير والفلاح واهلها هم الناجون افردت ولما كانت الشمال جهة أهل الباطل وهم أصحاب الشمال جمعت فى قوله(عن اليمين والشمائل) ﴿ فان قيل ﴾ فهلا كذلك فى قوله (وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال) وما بالها جاءت مفردة ﴿ قيل ﴾ جاءت مفردة لان المراد أهل هذه الجهة ومصيرهم ومآلهم الى جهة واحدة وهى جهة الشمال مستقر أهل النار والنار من جهة الشمال فلا يحسن مجيئها مجموعة لان الطرق الباطلة وان تعددت فغايتها المرد الى طريق الجحيم وهى جهة الشمال وكذلك مجيئها مفردة فى قوله (عن اليمين وعن الشمال قعيد) لما كان المراد أن لكل عبد قعيدين قعيدا عن يمينه وقعيدا عن شماله يحصيان عليه الخير والشر فلكل عبد من يختص بيمينه وشماله من الحفظة فلا معنى للجمع ههنا وهذا بخلاف قوله تعالى حكاية عن ابليس (ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم) فان الجمع هنا فى مقابلة كثرة من يريد اغواءهم فكأنه أقسم أن يأتى كل واحد واحد من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله ولا يحسن هنا عن يمينهم وعن شمالهم بل الجمع ههنا من مقابلة الجملة بالجملة المقتضى توزيع الافراد ونظيره (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق) وقد قال بعض الناس ان الشمائل انما جمعت فى الظلال وافرد اليمين لان الظل حين ينشأ أول النهار يكون فى غاية الطول يبدو كذلك ظلا

واحدا من جهة اليمين ثم يأخذ فى النقصان واما اذا اخذ فى جهة الشمال فانه يتزايد شيئا فشيئا والثانى منه غير الاول فلما زاد منه شيئا فهو غير ماكان قبله فصار كل جزء منه كأنه ظل فحسن جمع الشمائل فى مقابلة تعدد الظلال وهذا معنى حسن ومن هـذا المعنى مجىء المشرق والمغرب فى القرآن تارة مجموعين وتارة مثنيين وتارة مفردين لاختصاص كل محل بما يقتضيه من ذلك فالاول كقوله (فلا أقسم برب المشارق والمغارب) والثانى كقوله (رب المشرقين ورب المغربين فبأى آلاء ربكما تكذبان) والثالث كقوله (رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا) فتأمل هذه الحكمة البالغة فى تغاير هذه المواضع فى الافراد والجمع والتثنية بحسب موادها يطلعك على عظمة القرآن وجلالته وأنه تنزيل من حكيم حميد فحيث جمعت كان المراد بها مشارق الشمس ومغاربها فى ايام السنة وهى متعددة وحيث افردا كان المراد أفقى المشرق والمغرب وحيث ثنيا كان المراد مشرقى صعودها وهبوطها ومغربيهما فانها تبتدىء صاعدة حتى تنتهى الى غاية أوجها وارتفاعها فهذا مشرق صعودها وينشأ منه فصلا الخريف والشتاء: فجعل مشرق صعودها بجملته مشرقا واحدا ومشرق هبوطها بجملته مشرقا واحدا ويقابلها مغرباها فهذا وجه اختلاف هذه فى الافراد والتثنية والجمع. وأما وجه اختصاص كل موضع بما وقع فيه فلم أر أحدا تعرض له ولا فتح بابه وهو بحمد الله بين من السياق فتأمل وروده مثنى فى سورة الرحمن لما كان مساق السورة مساق المثانى المزدوجات فذكر اولا نوعى الايجاد وهما الخلق والتعليم ثم ذكر سراجى العالم ومظهرى نوره وهما الشمس والقمر ثم ذكر نوعى النبات ماقام منه على ساق وما انبسط منه على وجه الارض وهما النجم والشجر ثم ذكر نوعى السماء المرفوعة والارض الموضوعة وأخبر انه رفع هذه ووضع هذه ووسط بينما ذكر الميزان ثم ذكر العدل والظلم فى الميزان فأمر بالعدل ونهى عن الظلم ثم ذكر نوعى الخارج من الارض وهما الحبوب والثمار ثم ذكر خلق نوعى المكلفين وهما نوع الانسان ونوع الجان ثم ذكر نوعى المشرقين ونوعى المغربين ثم ذكر

بعد ذلك البحرين الملح والعذب فتأمل حسن تثنية المشرق والمغرب في هذه السورة وجلالة ورودهما لذلك وقدر موضعها اللفظ مفردا ومجموعا تجد السمع ينبوعنه ويشهد العقل بمنافرته للنظم ثم تأمل ورودهما مفردين فى سورة المزمل لما تقدمها ذكر الليل والنهار فأمر رسوله بقيام الليل ثم أخبره ان له فى النهار سبحا طويلا فلما تقدم ذكر الليل وما أمر به فيه وذكر النهار وما يكون منه فيه عقب ذلك بذكر المشرق والمغرب الذين هما مظهر الليـل والنهار فكان ورودهما مفردين في هذا السياق احسن من التثنية والجمع لان ظهور الليل والنهـار هما واحد فالنهار أبدا يظهر من المشرق والليل ابدا يظهر من المغرب ثم تأمل مجيئهما مجموعين فى سورة المعارج فى قوله (فلا أقسم برب المشارق والمغارب إنا لقادرون على ان نبدل خيرا منهم وما نحن بمسبوقين) لما كان هذا القسم في سياق سعة ربو بيته واحاطة قدرته والمقسم عليه أرباب هؤلاء والاتيان بخير منهم ذكر المشارق والمغـارب لتضمنها انتقال الشمس التى هى أحد آياته العظيمة الكبيرة ونقله سبحانه لها وتصريفها كل يوم فى مشرق ومغرب فمن فعل هذا كيف يعجزه أن يبدل هؤلاء وينقل الى أمكنتهم خيرا منهم: وأيضا فأن تأثير مشارق الشمس ومغاربها فى اختلاف أحوال النبات والحيوان أمر مشهور وقد جعل الله تعالي ذلك بحكمته سببا لتبدل أجسام النبات وأحوال الحيوانات وانتقالها من حال الى غيره ويبدل الحر بالبرد والبرد بالحر والصيف بالشتاء والشتاء بالصيف إلى سائر تبدل احوال الحيوان والنبات والرياح والامطار والثلوج وغير ذلك من التبدلات والتغيرات الواقعـة في العالم بسبب اختلاف مشارق الشمس ومغاربها كان ذلك تقدير العزيز العليم فكيف لا يقدر مع ما يشهدونه من ذلك على ان يبدل خيرا منهم وأكد هذا المعنى بقوله (وما نحن بمسبوقين) فلا يليق بهذا الموضع سوى لفظة الجمع . ثم تأمل كيف جاءت أيضا فى سورة الصافات مجموعة فى قوله (رب السموات والارض وما بينهما ورب المشارق) لما جاءت مع جملة المربوبات المتعددة وهى السموات والارض وما بينهما كان

الأحسن مجيئها مجموعة لينتظم مع ما تقدم من الجمع والتعدد ثم تأمل كيف اقتصر على المشارق دون المغارب لاقتضاء الحال لذلك فان المشارق مظهر الانوار وأسباب انتشار الحيوان وحياته وتصرفه ومعاشه وانبساطه فهو انشاء مشهود فقدمه بين يدى الرد على منكرى البعث ثم ذكر تعجب بنيه من تكذيبهم واستبعادهم البعث بعد الموت ثم قدر الموت وحالهم فيه وكان الاقتصار على ذكر المشارق ههنا فى غاية المناسبة للغرض المطلوب والله أعلم *

فائدة

انما ظهرت علامة التثنية والجمع فى الفعل دون علامة الواحد لان الفعل يدل على فاعل مطلق ولا يدل على تثنية ولا جمع لانهما طارئان على الافراد وهو الاصل ففعل الواحد مستغن عن علامة الاضمار لعلم السامع ان له فاعلا ولا كذلك في التثنية والجمع لان السامع لا يعلم ان الفاعل مثنى ولا مجموع ﴿فان قيل﴾ فما معنى استتار الضمير فى الفعل وهو حروف مركبة من حركات اللسان فكيف يستتر فيها شيء او يظهر قيل أكثر الفاظ النحاة محمول على الاستعارة والتشبيه والتسامح اذ مقصودهم التقريب علي المتعلمين والتحقيق ان الفاعل مضمر فى نفس المتكلم ولفظ الفعل متضمن له دال عليه واستغنى عن اظهاره لتقدم ذكره وعبر عنه بلفظ مضمر ولم يعبر عنه بمحذوف لان المضمر هو المستتر فهو مضمر فى النية مخفى فى الخلد والاضمار هو الاخفاء ﴿فان قيل﴾ فهلا سموا ماحذفوه لفظا وارادوا نيته مضمرا مثل الغاية فى قولك الذي رأيت زيد وما الفرق بينهما وبين زيد قام قيل الضمير فى زيد قام لم ينطق به ثم حذف ولكنه مضمر فى الارادة ولا كذلك الضمير المحذوف للعلم به لانه قد لفظ به فى النطق ثم حذف تخفيفا فلما كان قد لفظ به ثم قطع من اللفظ تخفيفا عبر عنه بالحذف والحذف هو القطع من الشيء فهذا هو الفرق بينهما *

فائدة بديعة

لحاق علامة التثنيه والجمع للفعل مقدماً جاء فى لغة قوم من العرب حرصاعلى البيان وتوكيداالمعني اذ كانوا يسمون بالتثنية والجمع نحوفلسطين وقنسرين وحمدان وسلمان مما يشبه لفظه لفظ المثنى والجمع فهذا ونحوه دعاهم الى تقديم العلامة فى قولهم أكلوني البراغيث وقدوردفى الحديث «يتعاقبون فيكم ملائكة» وكاان هذه العلامة ليست للفعل انما هى للفاعلين وكذلك التاء فى قامت هند ليست للفعل اذهو حيث يذكر لايلحقه تأنيث الافى نحو ضربه وقتله والفعل لم يشتق من المصدر محدودا وانما يدل عليه مطلقا فالتاء اذاً بمنزلة علامة التثنية والجمع الا أنها الزم للفعل منها.وقد ذكر النحاة فى ذلك فروقا وعللا مشهورة فراجعها ولكن ينبغى ان تتنبه لامور تجب مراعتها. منها انهم قالوا ان الاسم المؤنث لوكان تأنيثه حقيقيا فلابد من لحوق تاء التأنيث فى الفعل وان كان مجازيا لكنت بالخيار وزعموا ان التاء فى قالت الأعراب ونحوه لتأنيث الجماعة وهو غير حقيقى وقد كان على لحوق التاء فى وقال نسوة أولى لان تأنيثهن حقيقى واتفقوا ان الفعل اذا تأخر عن فاعله المؤنث فلا بد من اثبات التاء وان لم يكن التأنيث حقيقيا ولم يذكروا فرقا بين تقدم الفعل وتأخره. ومما يقال لهم اذ لحقت التاء لتأنيث الجماعة فلم لايجوز فى جمع السلامه المذكر كماجازت فى جمع التكسير .ومما يقال لهم ايضاً اذا كان لفظ الجماعة مؤنثا فلفظ الجمع مذكر فلم روعى لفظ التأنيث دون لفظ التذكير فان قلتم انت مخير فان راعيت لفظ التأنيث أنثت وإن راعيت لفظ التذكيرذكرت قيل لهم هذاباطل فان أحدامن العرب لم يقل الهندان ذهب ولا الاعراب انطلق مراعاة للفظ الجمع فبطلت العلة فهذه عللهم قدانتقضت كماترى فاسمع الآن سر المسئلة وكشف قناعها الاصل فى هذا الباب أن الفعل متي اتصل بفاعله ولم يحجز بينهما حاجز لحقت العلامة ولا نبالى

أ كان التأنيث حقيقيا أم مجازيا فتقول طابت الثمرة وجاءت هند إلا أن يكون الاسم المؤنث في معنى اسم آخر مذكر كالحوادث والحدثان والأرض والمكان فلذلك جاء. فان الحوادث أودى بها. فان الحوادث في معنى الحدثان وجاء . ولا أرض أبقل إبقالها. فانه في معنى ولا مكان ابقل إبقالها . واذا فصلت الفعل عن فاعله فكلما بعد عنه قوى حذف العلامة وكلما قرب قوي اثباتها وان توسط توسط فحضر القاضي اليوم امرأة أحسن من حضرت : وفي القرآن (وأخذ الذين ظلموا الصيحة) ومن هنا كان إذا تأخر الفعل عن الفاعل وجب ثبوت التاء طال الكلام أم قصر لان الفعل اذا تأخر كان فاعله مضمر امتصلا به اتصال الجزء بالكل فلم يكن بد من ثبوت التاء لفرط الاتصال واذا تقدم الفعل متصلا بفاعله الظاهر فليس مؤخر الاتصال كهو مع المضمر لان الفاعل الظاهر كلمة والفعل كلمة أخرى كان حذف التاء في تأنيث هند وطابت الثمرة أقرب الى الجواز منه في قولك الثمرة طابت فان حجز بين الفعل وفاعله حاجز كان حذف التاء حسنا وكلما كثرت الحواجز كان حذفها أحسن فان كان الفاعل جمعا مكسرا دخلت التاء للتأنيث وحذفت لتذكير اللفظ لانه بمنزلة الواحد في ان اعرابه كاعرابه ومجراه في كثير من الكلام مجرى اسم الجنس فان كان الجمع مسلما فلابد من التذكير لسلامة لفظ الواحد فلا تقول قالت الكافرون كما لا تقول قالت الكافر لان اللفظ بحاله لم يتغير بطروالجمع عليه ﴿فان قيل﴾ فلم لا تقول الاعراب قال كما تقوله مقدما قيل ثبوت التاء انما كان مراعاة لمعنى الجماعة فاذا أردت ذلك المعنى أثبت التاء وان تأخر الفعل لم يجز حذفه لاتصال الضمير وان لم ترد معنى الجماعة حذفت التاء اذا تقدم الفعل ولم يحتج اليها اذا تأخر لان ضمير الفاعلين لجماعة في المعنى وليسوا جمعا لان الجمع مصدر جمعت أجمع فمن قال ان التذكير في ذهب الرجال وقام الهندات مراعاة لمعنى الجمع فقد أخطأ . وأما حذف التاء من وقال نسوة فلانه اسم جمع كرهط وقوم ولولا أن فيه تاء التأنيث لفتحت التاء في فعله ولكنه قد يجوز أن تقول قالت نسوة كما تقول سألت قبيلة ونسوة ﴿فان قلت﴾ إذا كانت النسوة باللام كان دخول التاء في الفعل أحسن كما كان ذلك في قالت الاعراب

لان اللام للعهد و كان الاسم قد تقدم ذكره فأشبهت حال الفعل حاله اذا كان فيه ضمير يعود إلى مذكور من أجل الالف واللام فانها ترد إلى معهود ﴿فان قلت﴾ فاذا استوى ذكر التاء وتركها فى الفعل المتقدم وفاعله مؤنث غير حقيقى فما الحكمة فى اختصاصها فى قصة شعيب بالفعل وحذفها فى قصة صالح وأخذ الذين ظلموا الصيحة قلت الصيحة فى قصة صالح فى معنى العذاب والخزى إذ كانت منتظمة بقوله سبحانه (ومن خزى يومئذ ان ربك هو القوى العزيز) فصارت الصيحة عبارة عن ذلك الخزى وعن العذاب المذكور فى الآية فقوى التذكير بخلاف قصة شعيب فانه لم يذكر فيها ذلك هذا جواب السهيلى. وعندى فيه جواب أحسن من هذا ان شاء الله وهو أن الصيحة يراد بها المصدر بمعنى الصياح فيحسن فيها التذكير و يراد بها الواحدة من المصدر فيكون التأنيث أحسن. وقد أخبر تعالى عن العذاب الذى أصاب به قوم شعيب بثلاثة أمور كلها مؤنثة اللفظ أحدها الرجفة فى قوله فى الاعراف (فأخذتهم الرجفة فأصبحوا فى ديارهم جاثمين) الثانى الظلة بقوله (فأخذهم عذاب يوم الظلة) الثالث الصيحة (وأخذت الذين ظلموا الصيحة) وجمع لهم بين الثلاثة فان الرجفة بدأت بهم فأصحروا الى الفضاء خوفا من سقوط الأبنية عليهم فصهرتهم الشمس بحرها ورفعت لهم الظلة فأهرعوا اليها يستظلون بها من الشمس فنزل عليهم منها العذاب وفيه الصيحة فكان ذكرا الصيحة مع الرجفة والظلة أحسن من ذكر الصياح وكان ذكر التاء والله أعلم ﴿فان قيل﴾ فلم قلتم ان التاء حرف ولم تجعلوها بمنزلة الواو والالف فى قاما وقاموا قيل لاجماع العرب على قولهم الهندان قامتا بالتاء والضمير ولا يجوز أن يكون للفعل ضميران فاعلان ﴿فان قيل﴾ فما الفرق بين قوله (فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة) وبين قوله (فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة) قيل الفرق من وجهين لفظى ومعنوى أما اللفظى فهو أن الحروف الحواجز بين الفعل والفاعل فى قوله (حق عليهم الضلالة) أكثر منها فى قوله (حقت عليه) وقد تقدم أن الحذف مع كثرة الحواجز أحسن . وأما المعنوي فان من فى قوله (ومنهم من حقت عليه الضلالة) واقعة على الامة والجماعة وهى مؤنثة لفظا ألا تراه يقول (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا)

ثم قال (ومنهم من حقت عليه الضلالة) أى من تلك الامم أمم حقت عليهم الضلالة ولو قال بدل ذلك ضلت لتعينت التاء ومعنى الكلامين واحد واذا كان معنى الكلامين واحدا كان اثبات التاء أحسن من تركها لانها ثابتة فيما هو فى معني الكلام الآخر. (وأما فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة) فالفريق مذكر ولو قال فريقا ضلوا لكان بغير تاء. وقولهم (فحق عليهم الضلالة) فى معناه فجاء بغير تاء. وهذا أسلوب لطيف من أساليب العربية تدع العرب حكم اللفظ الواجب له فى قياس لغتها اذا كان فى معنى كلمة لا يجب لها ذلك الحكم تراهم يقولون هو أحسن الفتيان وأجمله لانه فى معنى هو أحسن فتى وأجمله ونظيره تصحيحهم حول وعور لانه فى معنى أحول وأعور ونظائره كثيرة جدا فاذا حسن الحمل على المعنى فيما كان القياس لا يجوزه فما ظنك به حيث يجوزه القياس والاستعمال. وأحسن من هذا أن يقول انهم أرادوا أحسن شيء وأجمله فجعلوا مكان شيء قولهم الفتيان تنبيها على أنه أحسن شيء من هذا الجنس فلو اقتصروا على ذكر شيء لم يدل على الجنس المفضل عليه ومن هذا قوله صلى الله عليه وسلم (أحناه على ولد فى صغره وأرعاه فى ذات يده) فهذا يدل على أن التقدير هناك أحسن شيء وأجمله لانه أحسن فتى إذ لو كان التقدير أحسن فتى لكان نظيره هنا أحنى امرأة على ولد وكان يقال أحناها وأرعاها فلما عدل الى التذكير دل على أنهم أرادوا أحسن شيء من هذا الجنس وأرعاه *

فائدة بديعة

قولك ضرب القوم بعضهم بعضا هذه المسئلة مما لم يدخل تحت ضبط النحاة ما يجب تقديمه من الفاعلين فان كلاهما ظاهر إعرابه وتقديم الفاعل متعين. وسر ذلك وهو الضمير المحذوف فان الاصل أن يقال ضرب القوم بعضهم بعضهم لان حق البعض أن يضاف الى الكل ظاهرا أو مقدرا فلما حذفوه من المفعول استغناء بذكره فى الفاعل لم يجوزوا تأخير الفاعل فيقولوا ضرب بعضا بعضهم لان اهتمامهم بالفاعل قد

قوى وتضاعف لاتصاله بالضمير الذى لابدمنه فبعد أن كانت الحاجة إلى الفاعل مرة صارت الحاجة اليه مرتين ﴿فان قلت﴾ فما المانع من إضافة بعض المفعول إلى الضمير فتقول ضرب القوم بعضهم بعض أوضرب القوم بعض بعضهم قلت الاصل أن يذكر الضمير ان منهما جميعا فلما أرادوا حذفه من أحدهما تخفيفا كان حذفه مع المفعول الذى هو كالفضلة في الكلام أولى من حذفه مع الفاعل الذى لابدمنه ولاغناء عنه كقولك خلطت القوم بعضهم ببعض لان رتبة المفعول ههنا التقدم على المجرور كما كانت رتبة الفاعل التقديم على المفعول فحق الضمير العائد على الكل أن يتصل بما هو أهم بالتقديم *

فائدة

اذا قلت انما أكل زيد الخبز فحققت مايتصل ومحقت ماينفصل هذه عبارة بعض النحاة وهى عبارة أهل سمرقند يقولون فى إنما وضعت لتحقيق المتصل وتمحيق المنفصل وتلخيص هذا الكلام أنها للنفى وإثبات فأثبتت لزيد أكل الخبز المتصل به فى الذكر ونفت ماعداه فمعناه ماأكل زيد الا الخبز فان قدمت المفعول فقلت إنما أكل الخبز زيد انعكس المعنى والقصد *

فائدة بديعة

الوصلات فى كلامهم التى وضعوها للتوصل بها الى غيرها خمسة أقسام أحدها حروف الجر التى وضعوها ليتوصلوا بها الافعال الى المجرور بها ولولاها لما نفذ الفعل اليها ولا باشرها الثانى حرف ها التى للتنبيه وضعت ليتوصل بها إلى نداء ذى الالف واللام . الثالث ذو وضعوه وصلة إلى وصف النكرات بأسماء الاجناس غير المشتقة كرجل ذى مال

الرابع الذى وضعوه وصلة الى وصف المعارف بالجمل ولولاها لما جرت صفاتها عليها. الخامس الضمير الذى جعل وصلة الى ارتباط الجمل بالمفردات خبرا وصفة وصلة وحالا فأتوا بالضمير وصلة الى جريان الجمل على هذه المفردات أحوالا وأخباراً وصفات وصلات ولم يصفوا المعرفة بالجملة مع وجود هذه الوصلة المصححة كما وصفوا بها النكرة لوجهين أحدهما أن النكرة مفتقرة الى الوصف والتبيين فعلم أن الجملة بعدها مبينة لها ومكملة لفائدتها. الوجه الثاني أن الجملة تتنزل منزلة النكرة لانها خبر ولا يخبر المخاطب الا بما يجهله لا بما يعرفه فصلح أن يوصف بها النكرة بخلاف المعرفة فانك لو قلت جاءني زيد قام أبوه على وجه الوصف لما ارتبط الكلام بعضه ببعض لاستقلال كل واحد منهما بنفسه فجاؤا بالوصلة التى توصلوا بها الى وصف النكرة باسم الجنس وهى ذو فقالوا جاءنى زيد ذو قام أبوه وهذه لغة طيء وهى الاصل ثم ان أكثر العرب لما رآها اسما قد وصف بها المعرفة أرادوا تعريفه ليتفق الوصف والموصوف فى التعريف فأدخلوا الالف واللام عليه ثم ضاعفوا اللام كيلا يذهب لفظها بالادغام وتذهب ألف الوصل فى الدرج فلا يظهر التعريف فجاء منه هذا اللفظ تقديرا الذو فلما رأوا الاسم قد انفصل عن الاضافة حيث صار معرفة قلبوا الواو منه ياء إذ ليس فى كلامهم واو متطرفة مضموم ماقبلها الا وتنقلب ياء كأدل وأحق فصار الذى وانما صحب الواو فى قولهم ذو لانها كانت فى حكم التوسط إذ المضاف مع المضاف اليه كالشيء الواحد فى معنى ذو وبمعنى الذى طرف من معنى ذا التى للاشارة لان كلا منهما يبين بأسماء الاجناس كقولك هذا الغلام وهذا الرجل فيتصل بها على وجه البيان كما يتصل بها ذو على جهة الاضافة وكذلك قالوا فى المؤنث من الذى التي بالتاء كما قالوا فى المؤنث من هذا هاتا وهاتين ﴿فان قيل﴾ فلم أعرب الذى فى حال التثنية قيل لان الالف التى فيه بعضها علامة الرفع فى الاسماء المعربة فدار الامر بين ثلاثة أمور. أحدها أن يبنوه وفيه علامة الاعراب وهو مستشنع وصار بمنزلة من تعطل عن التصرف وفيه آلته. الثانى أن يسقطوها منه ليعطوه حظه من البناء فيبطل

معنى التثنية فرأوا الثالث أسهل شيء عليهم وهو اعرابه فكان ترك مراعاة علة البناء أهون عليهم من إبطال معنى التثنية ولهذه بعينها أعربوا اثنى عشر وهذين وطرد هذا أن يكون هذان معربا وهو الصحيح وممن نص عليه السهيلي وأحسن ما بينا فان الالف لا يكون علامة بناء بخلاف الضمير فانها تكون للبناء كحيث ومنذ فتأمل هذا الموضع.

﴿فان قلت﴾ ينتقض عليك بالجمع فانهم بنوه أعنى الذين وهو على حد التثنية وفيه علامة الاعراب قلت الفرق بين الجمع والتثنية من وجهين. أحدهما أن الجمع قد يكون اعرابه كاعراب الواحد بالحركات نعم وقد يكون الجمع اسما واحدا فى اللفظ كقوم ورهط الثاني أن الجمع نصبه وخفضه يضارع لفظه لفظ الواحد من حيث كان آخره ياء مكسورا ماقبلها فجعلوا الرفع الذى هو أقل حالاته على النصب والخفض وغلبوا عليه البناء حيث كان لفظه فى الاعراب فى أغلب أحواله كلفظه فى البناء وليس كذلك التثنية فان ياءها مفتوح ماقبلها فلا يضارع لفظها فى شيء من أحوالها لفظ الواحد وأما النون فى الذين فلا اعتبار بها لانها ليست فى الجمع ركنا من أركان صيغته لسقوطها فى الاضافة من الشعر كما قال

وان الذى حانت بفلج دماؤهم * هم القوم كل القوم يا أم خالد

هذا تعليل السهيلي وعندى فيه علة ثانية وهى أن التثنية فى الذين خاصة من خواص الاسم قاومت شبه الحرف فتقابل المقتضيان فرجع الى أصله فأعرب بخلاف الذين فان الجمع وان كان من خواص الأسماء لكن هذه الخاصة ضعيفة فى هذا الاسم لنقصان دلالته مجموعا عما يدل عليه مفردا فان الذى يصلح للعاقل وغيره والذين لا يستعمل إلا للعقلاء خاصة فنقصت دلالته فضعفت خاصية الجمع فيه فبقى موجب بنائه على قوته وهذا بخلاف المثنى فانه يقال على العاقلين وغيرهما فانك تقول الرجلان اللذان لقيتهما والثوبان اللذان لبستهما ولا تقول الثياب الذين لبستهم وعلى هذا التعليل فلا حاجة بنا الى ركوب ماتعسفه رحمه الله من مضارعة الجمع للواحد وشبهه به وتكلف الجواب عن تلك الاشكالات والله أعلم *

فائدة بديعة

قول النحاة ان ما الموصولة بمعنى الذى ان أرادوا به أنها بمعناها من كل وجه فليس بحق وان أرادوا أنها بمعناها من بعض الوجوه فحق والفرق بينهما أن ما اسم مبهم فى غاية الابهام حتى أنها تقع على كل شيء وتقع على ما ليس بشيء ألا تراك تقول إن الله يعلم ما كان وما لم يكن ولفرط ابهامها لم يجز الاخبار عنها حتى توصل بما يوضحها وكل ما وصلت به يجوز أن يكون صلة للذي فهو يوافق الذى فى هذا الحكم ويخالفها فى إبهامها فلا تكون نعتا لما قبلها ولا منعوتة لان صلتها بعينها غير النعت وأيضا فلو نعتت بنعت زائد على الصلة لارتفع إبهامها وفى ارتفاع الابهام منها جملة بطلان حقيقتها واخراجها عن أصل موضوعها وتفارق الذى أيضا فى امتناعها من التثنية والجمع وذلك أيضا لفرط إبهامها فاذا ثبت الفرق بينهما فاعلم أنه لا يجوز أن توجد الا موصولة لابهامها وموصوفة ولا يجوز أن توجد الا واقعة على جنس تتنوع منه أنواع لانها لا تخلو من الايهام أبدا ولذلك كان فى لفظها ألف آخرة لما فى الالف من المد والاتساع فى هواء الفم مشاكلة لاتساع معناها فى الاجناس فاذا أوقعوها على نوع بعينه وخصوا به من يعقل وقصروها عليه أبدلوا الالف نونا ساكنة فذهب امتداد الصوت فصار قصر اللفظ موازنا لقصر المعنى واذا كان أمرها كذلك وجب أن يكون ضميرها العائد عليها من الصلة التى لا بد للصلة منه ولولاهو لم ترتبط بموصول حتى تكون صلة له فيجب أن يكون ذلك الضمير بمنزلة ما يعود عليه في الاعراب والمعنى فاذا وقعت على ما هو فاعل فى المعنى كان ضميرها فاعلا فى المعنى واللفظ نحو كرهت ما أصابك فما مفعولة لكرهت فى اللفظ وهى فاعلة لاصاب فى المعنى فالضمير الذى فى أصاب فاعل فى اللفظ والمعنى واذا وقعت على مفعول كان ضميرها مفعولا لفظا ومعنى نحو سرنى ما أكلته وأعجبنى ما لبسته فهى فى المعنى مفعولة لانها عبارة عن الملبوس فضميرها مفعول

فى اللفظ والمعنى وكذلك اذا وقعت على اللفظ كان ضميرها مجرورا بفى لان الظارف كذلك فى المعنى الا أنها لا تقع على المصادر إلا على ماتختلف أنواعه للابهام الذى فيها (فان قيل) فكيف وقعت على من يعقل كقوله (لما خلقت بيدى). (والسماء وما بناها). (ولا أنتم عابدون ما أعبد) وأمثال ذلك قيل هى فى هذا كله على أصلها من الابهام والوقوع على لجنس العام لما يراد بها ماير ادبه من التعيين لما يعقل والاختصاص دون الشياع ومن فهم حقيقة الكلام وكان له ذوق عرف هذا واستبان له. أما قوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) فهذا كلام ورد فى معرض التوبيخ والتبكيت للعين على امتناعه من السجود ولم يستحق هذا التبكيت والتوبيخ حيث كان السجود لمن يعقل ولكن المعصية والتكبر على مالم يخلقه إذ لا ينبغى التكبر لمخلوق على مثله انما التكبر للخالق وحده فكأنه يقول سبحانه لم عصيتنى وتكبرت على مالم تخلقه وخلقته أنا وشرفته وأمرتك بالسجود له فهذا موضع ما لان معناها أبلغ ولفظها أعم وهو فى الحجة أوقع وللعذر والشبهة أقطع فلو قال ما منعك ان تسجد لمن خلقت لكان استفهاما مجردا من توبيخ وتبكيت ولتوهم أنه وجب السجود له من حيث كان يعقل ولعله موجود فى ذاته وعينه وليس المراد كذلك وانما المراد توبيخه وتبكيته على ترك سجوده لما خلق الله وأمره بالسجود له ولهذا عدل عن اسم آدم العلم مع كونه أخص وأتى بالاسم الموصول الدال على جهة التشريف المقتضية لاسجاده له كونه خلقه بيديه وأنت لو وضعت مكان ما لفظة من لما رأيت هذا المعنى المذكور فى الصلة وان (ما) جىء بها وصلة الى ذكر الصلة فتأمل ذلك فلا معنى إذا للتعيين بالذكر إذ لو أريد التعيين لكان بالاسم العلم أولى وأحرى. وكذلك قوله (والسماء وما بناها) لان القسم تعظيم للمقسم به واستحقاقه للتعظيم من حيث ما أظهر هذا الخلق العظيم الذى هو السماء ومن حيث سواها وزينها بحكمته فاستحق التعظيم وثبتت قدرته فلو قال ومن بناها لم يكن فى اللفظ دليل على استحقاقه للقسم من حيث اقتدر على بنائها ولكان المعنى مقصورا على ذاته ونفسه دون الايماء الى أفعاله الدالة على عظمته المنبئة عن حكمته المفصحة باستحقاقه للتعظيم من خليقته وكذلك قولهم سبحان

(ما يسبح الرعد بحمده) لان الرعد صوت عظيم من جرم عظيم والمسبح به لامحالة اعظم فاستحقاقه التسبيح من حيث يستحقه العظيمات من خلقه لا من حيث كان يعلم ولا تقل يعقل فى هذا الموضع فاذا تأملت ماذكرناه استبان لك قصور من قال ان ما مع الفعل فى هذا كله سوى الاول في تأويل المصدر وانه لم يقدر المعنى حق قدره فلا لصناعة النحو وفق ولا لفهم التفسير رزق وانه تابع الحز واخطأ المفصل وحام ولكن ماورد المنهل. وأما قوله عزوجل (لا أعبد ماتعبدون ولا أنتم عابدون ماأعبد) فما على بابها لأنها واقعة على معبوده ﷺ على الاطلاق لأن امتناعهم من عبادة الله ليس لذاته بل كانوا يظنون انهم يعبدون الله ولكنهم كانوا جاهلين به فقوله (ولا أنتم عابدون ما أعبد) أى لا أنتم تعبدون معبودى ومعبوده هو ﷺ كان عارفا به دونهم وهم جاهلون به هذا جواب بعضهم وقال آخرون انها هنا مصدرية لا موصولة اى لا تعبدون عبادتى ويلزم من تنزيههم عن عبادته تنزيههم عن المعبود لأن العبادة متعلقة به وليس هذا بشيء اذ المقصود براءته من معبوديهم وإعلامه انهم بريئون من معبوده تعالي فالمقصود المعبود لا العبادة. وقيل انهم كانوا يقصدون مخالفته ﷺ حسدا له وأنفة من اتباعه فهم لا يعبدون معبوده لا كراهية لذات المعبود ولكن كراهية لاتباعه ﷺ وحرصا على مخالفته في العبادة وعلى هذا فلا يصح فى النظم البديع والمعنى الرفيع الا لفظ ما لابهامها ومطابقتها الغرض الذي تضمنته الآية. وقيل فى ذلك وجه رابع وهو قصد ازدواج الكلام فى البلاغة والفصاحة مثل قوله (نسوا الله فنسيهم) (ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) فكذلك (لا أعبد ماتعبدون) ومعبودهم لا يعقل ثم ازدوج مع هذا الكلام قوله (ولا أنتم عابدون ماأعبد) فاستوى اللفظان وان اختلف المعنيان ولهذا لا يجيء فى الافراد مثل هذا بل لا يجيء الا من كقوله (قل من يهديكم) (قل من يرزقكم) (أمن يملك السمع) (امن يهديكم فى ظلمات البر والبحر) (امن يجيب المضطر اذا دعاه) (أمن يبدأ الخلق) إلى أمثال ذلك وعندى فيه وجه خامس أقرب من

هذا كله وهو أن المقصود هنا ذكر المعبود الموصوف بكونه أهلا للعبادة مستحقالها فأتى بما الدالة على هذا المعنى كأنه قيل ولا أنتم عابدون معبودى الموصوف بانه المعبود الحق ولو أتى بلفظة من لكانت انما تدل على الذات فقط ويكون ذكر الصلة تعريفا لا انه هو جهة العبادة ففرق بين أن يكون كونه تعالى أهلا لأن يعبد تعريف محض أو وصف مقتضى لعبادته فتأمله فانه بديع جدا وهذا معنى قول محققى النحاة ان ما تأتى لصفات من يعلم ونظيره (فانكحوا ماطاب لكم من النساء) لما كان المراد الوصف وان هو السبب الداعى إلى الامر بالنكاح وقصده وهو الطيب فتنكح المرأة الموصوفة به أتى بما دون من وهذا باب لا ينخرم وهو من ألطف مسالك العربية واذ قد افضى الكلام بنا إلى هنا فلنذكر فائدة ثانية على ذلك وهى تكرير الأفعال فى هذه السورة ثم فائدة ثالثة وهى كونه كرر الفعل فى حق نفسه بلفظ المستقبل فى الموضعين وأتى فى حقهم بالماضى. ثم فائدة رابعة وهى انه جاء فى نفى عبادة معبودهم عنه بلفظ الفعل المستقبل وجاء فى نفى عبادتهم معبوده باسم الفاعل. ثم فائدة خامسة وهى كون ايراده النفى هنا بلا دون لن. ثم فائدة سادسة وهى ان طريقة القرآن فى مثل هذا ان يقرن النفى بالاثبات فينفى عبادة ماسوى الله ويثبت عبادته وهذا هو حقيقة التوحيد والنفى المحض ليس بتوحيد. وكذلك الاثبات بدون النفى فلا يكون التوحيد الا متضمنا للنفى والاثبات وهذا حقيقة لا اله الا الله فلم جاءت هذه السورة بالنفى المحض وماسر ذلك. وفائدة سابعة وهى ماحكمة تقديم نفى عبادته عن معبودهم ثم نفى عبادتهم عن معبوده. وفائدة ثامنة وهى ان طريقة القرآن اذا خاطب الكفار ان يخاطبهم بالذين كفروا والذين هادوا كقوله (يا أيها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم) (قل يا أيها الذين هادوا ان زعمتم انكم أولياء لله) ولم يجىء يا أيها الكافرون الا فى هذا الموضع فما وجه هذا الاختصاص. وفائدة تاسعة وهى هل فى قوله (لكم دينكم ولى دين) معنى زائد على النفى المتقدم فانه يدل على اختصاص كل بدينه ومعبوده وقد فهم هذا من النفى فما افاد التقسيم المذكور. وفائدة عاشرة وهى تقديم ذكرهم ومعبودهم فى هذا

التقسيم والاختصاص . وتقديم ذكر شأنه وفعله فى أول السورة. وفائدة حادية عشرة وهى أن هذه السورة قد اشتملت على جنسين من الاخبار أحدهما براءته من معبودهم وبراءتهم من معبوده وهذا لازم أبدا . الثانى إخباره بأن له دينه ولهم دينهم فهل هذا متاركة وسكوت عنهم فيدخله النسخ بالسيف أو التخصيص ببعض الكفار أم الآية باقية على عمومها وحكمها غير منسوخة ولا مخصوصة :

فهذه عشر مسائل فى هذه السورة فقد ذكرنا منها مسئلة واحدة وهى وقوع مافيها بدل من فنذكر المسائل التسع مستمدين من فضل الله مستعينين بحوله وقوته متبرئين اليه من الخطأ فما كان من صواب فمنه وحده لاشريك له وما كان من خطأ فمنا ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه . ﴿فأما المسئلة الثانية﴾ وهى فائدة تكرار الأفعال فقيل فيه وجوه أحدها إن قوله (لا أعبد ماتعبدون) نفى للحال والمستقبل وقوله (ولا أنتم عابدون ما أعبد) مقابله أي لاتفعلون ذلك. وقوله (ولا أنا عابد ماعبدتم) أي لم يكن منى ذلك قط قبل نزول الوحي! ولهذا أتى فى عبادتهم بلفظ الماضى فقال ماعبدتم فكأنه قال لم أعبد قط ماعبدتم . وقوله (ولا أنتم عابدون ما أعبد) مقابله أى لم تعبدوا قط فى الماضى ما أعبده أنا دائما . وعلي هذا فلا تكرار أصلا وقد استوفت الآيات أقسام النفى ماضيا وحالا ومستقبلا عن عبادته وعبادتهم بأوجز لفظ وأخصره وأبينه وهذا ان شاء الله أحسن ماقيل فيها فلنقتصر عليه ولا نتعداه الى غيره فان الوجوه التى قيلت فى مواضعها فعليك بها . ﴿وأما المسئلة الثالثة﴾ وهي تكريره الافعال بلفظ المستقبل حين أخبر عن نفسه وبلفظ الماضي حين أخبر عنهم ففى ذلك سر وهو الاشارة والايماء الى عصمة الله له عن الزيغ والانحراف عن عبادة معبوده والاستبدال به غيره وأن معبوده واحد فى الحال والمآل على الدوام لايرضى به بدلا ولا يبغى عنه حولا بخلاف الكافرين فانهم يعبدون أهواءهم ويتبعون شهواتهم فى الدين وأغراضهم فهم بصدد أن يعبدوا اليوم معبوداً وغداً غيره فقال (لا أعبد

ما تعبدون) يعنى الآن (ولا أنتم عابدون ما أعبد) أنا الآن أيضا ثم قال (ولا أنا عابد ماعبدتم) يعنى ولا أنا فيما يستقبل يصدر منى عبادة لما عبدتم أيها الكافرون . وأشبهت ماهنا رائحة الشرط فلذلك وقع بعدها الفعل بلفظ الماضى وهو مستقبل فى المعنى كما يجىء ذلك بعد حرف الشرط كأنه يقول مهما عبدتم من شيء فلا أعبده أنا . ﴿فان قيل﴾ وكيف يكون فيها الشرط وقد عمل فيها الفعل ولا جواب لها وهى موصولة فما أبعد الشرط منها قلنا لم نقل انها شرط نفسها ولكن فيها رائحة منه وطرف من معناه لوقوعها على غير معين وإبهامها فى المعبودات وعمومها وانت اذا ذقت معنى هذا الكلام وجدت معنى الشرط باديا علي صفحاته. فاذا قلت لرجل ما تخالفه فى كل مايفعل انا لا افعل ماتفعل ألست ترى معنى الشرط قائما فى كلامك وقصدك وان روح هذا الكلام مهما فعلت من شيء فاني لا افعله . وتأمل ذلك من مثل قوله تعالى (قالوا كيف نكلم من كان فى المهد صبيا) كيف تجد معنى الشرطية فيه حتى وقع الفعل بعد من بلفظ الماضى والمراد به المستقبل وان المعنى من كان فى المهد صبيا فكيف نكلمه وهذا هو المعنى الذى حام حوله من قال من المفسرين والمعربين انه كان نبيا بمعنى يكون لكنهم لم يأتوا اليه من بابه بل القوه عطلا من تقدير وتنزيل وعزب فهم غيرهم عن هذا اللطفه ودقتـه فقالوا كان زائدة والوجه ما اخبرتك فخذه عفوا لك عزمه وعلي سواك غرمه هل على (١) من فى الآية قد عمل فيها الفعل وليس لها جواب ومعني الشرطية قائم فيها فكذلك في قوله (ولا انا عابد ماعبدتم) وهذا كله مفهوم من كلام فحول النحاة كالزجاج وغيره . فاذا ثبت هذا فقد صحت الحكمة التى من اجلها جاء الفعل بلفظ الماضي من قوله (ولا انا عابد ما عبدتم) بخلاف قوله (ولا انتم عابدون ما أعبد) لبعد مافيها عن معني الشرط تنبيها من الله على عصمة نبيه ان يكون له معبود سواه وان يتنقل فى

(١) لعله استفهام انكارى يعنى ليس غرمه إلا على اه مصححه

المعبودات تنقل الكافرين ﴿ وأما المسئلة الرابعة ﴾ وهى أنه لم يأت النفى فى حقهم الا باسم الفاعل وفى جهته جاء بالفعل المستقبل تارة وباسم الفاعل أخرى فذلك والله أعلم لحكمة بديعة وهى أن المقصود الاعظم براءته من معبوديهم بكل وجه وفى كل وقت فأتى أولا بصيغة الفعل الدالة على الحدوث والتجدد ثم أتى فى هذا النفي بعينه بصيغة اسم الفاعل الدالة على الوصف والثبوت فأفاد فى النفى الاول أن هذا لايقع منى وأفاد فى الثانى أن هذا ليس وصفى ولا شأني فكأنه قال عبادة غير الله لا تكون فعلا لى ولا وصفا فأتي بنفيين لمنفيين مقصودين بالنفي وأما في حقهم فانما أتى بالاسم الدال على الوصف والثبوت دون الفعل أى إن الوصف الثابت اللازم العائد لله منتف عنكم فليس هذا الوصف ثابتاً لكم وانما ثبت لمن خص الله وحده بالعبادة لم يشرك معه فيها أحداً وأنتم لما عبدتم غيره فلستم من عابديه وإن عبدوه فى بعض الأحيان فان المشرك يعبد الله ويعبد معه غيره كما قال أهل الكهف (وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله) أى اعتزلتم معبودهم الا الله فانكم لم تعتزلوه وكذا قال المشركون عن معبودهم (إنما نعبدهم ليقربونا الي الله زلفى) فهم كانوا يعبدون الله ويعبدون معه غيره فلم ينتف عنهم الفعل لوقوعه منهم ونفى الوصف لأن من عبد غير الله لم يكن ثابتاً على عبادة الله موصوفا بها فتأمل هذه النكتة البديعة كيف تجد فى طيها أنه لا يوصف بأنه عابد الله وعبده المستقيم على عبادته إلا من انقطع اليه بكليته وتبتل اليه تبتيلا لم يلتفت إلى غيره ولم يشرك به أحدا فى عبادته وانه وان عبده وأشرك به غيره فليس عابدا لله ولاعبداً له وهذا من أسرار هذه السورة العظيمة الجليلة التى هى إحدى سورتي الاخلاص التى تعدل ربع القرآن كما جاء فى بعض السنن وهذا لايفهمه كل احد ولا يدركه الا من منحه الله فهما من عنده فله الحمد والمنة ﴿ وأما المسئلة الخامسة ﴾ وهى أن النفى فى هذه السورة أتي باداة لا دون لن فلما تقدم تحقيقه عن قرب إن النفى بلا أبلغ منه بلن وانها أدل على دوام النفى

وطوله من لنْ وانها للطول والمد الذى فى نفيها طال النفى بها واشتد وإن هذاضد مافهمته الجهمية والمعتزلة من ان لن انما تنفى المستقبل ولا تنفى الحال المستمر النفى فى الاستقبال وقد تقدم تقرير ذلك بما لا تكاد تجده فى غير هذا التعليق فالاتيان بلاَ متعيَن هنا والله أعلم ﴿وأما المسئلة السادسة﴾ وهى اشتمال هذه السورة على النفى المحض فهذا هو خاصة هذه السورة العظيمة فانها سورة براءة من الشرك كما جاء فى وصفها انها براءة من الشرك فمقصودها الاعظم هو البراءة المطلوبة بين الموحدين والمشركين ولهذا أتى بالنفى فى الجانبين تحقيقا للبراءة المطلوبة هذا مع انها متضمنة للاثبات صريحا فقوله (لا أعبد ماتعبدون) براءة محضة ولا أنتم عابدون ماأعبد اثبات أن له معبودا يعبده وأنتم بريئون من عبادته فتضمنت النفى والاثبات وطابقت قول امام الحنفاء (اننى براء مما تعبدون إلا الذى فطرنى) وطابقت قول الفئة الموحدين (وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله) فانتظمت حقيقة لا إله الا الله ولهذا كان النبى صلى الله عليه وسلم يقرنها بسورة قلْ هو الله أحد فى سنة الفجر وسنة المغرب فان هاتين السورتين سورتا الاخلاص وقد اشتملتا على نوعى التوحيد الذى لانجاة للعبد ولا فلاح الا بهما وهما توحيد العلم والاعتقاد المتضمن تنزيه الله عما لايليق به من الشرك والكفر والولد والوالد وانه إله أحد صمد لم يلد فيكون له فرع ولم يولد فيكون له أصل ولم يكن له كفوا أحد فيكون له نظير ومع هذا فهو الصمد الذى اجتمعت له صفات الكمال كلها فتضمنت السورة اثبات مايليق بجلاله من صفات الكمال ونفى مالايليق به من الشريك أصلا وفرعا ونظيرا فهذا توحيد العلم والاعتقاد والثانى توحيد القصد والارادة وهو أن لايعبد الا إياه فلا يشرك به فى عبادته سواه بل يكون وحده هو المعبود وسورة قل ياأيها الكافرون مشتملة على هذا التوحيد فانتظمت السورتان نوعى التوحيد واخلصتا له فكان صلى الله عليه وسلم يفتتح بهما النهار فى سنة الفجر ويختم بهما فى سنة المغرب . وفى السنن انه كان يوتر بهما فيكونا خاتمة عمل الليل كما كانا خاتمة عمل النهار ومن هنا تخريج جواب المسئلة

السابعة وهى تقديم براءته من معبودهم ثم اتبعها ببراءتهم من معبوده فتأمله ﴿وأما المسئلة الثامنة﴾ وهى اثباته هنا بلفظ يا أيها الكافرون دون يا أيها الذين كفروا فسره والله أعلم ارادة الدلالة على ان من كان الكفر وصفا ثابتا له لازما لايفارقه فهو حقيق ان يتبرأ الله منه ويكون هو أيضاً بريئا من الله فحقيق بالموحد البراءة منه فكان فى معرض البراءة التى هى غاية البعد والمجانبة بحقيقة حاله التى هى غاية الكفر وهو الكفر الثابت اللازم فى غاية المناسبة فكأنه يقول كما أن الكفر لازم لكم ثابت لاتنتقلون عنه فمجانبتكم والبراءة منكم ثابتة دائما أبدا ولهذا أتى فيها بالنفى الدال على الاستمرار مقابلة الكفر الثابت المستمر وهذا واضح ﴿واما المسئلة التاسعة﴾ وهى ماهى الفائدة فى قوله (لكم دينكم ولى دين) وهل أفاد هذا معنى زائدا على ماتقدم فيقال فى ذلك من الحكمة والله أعلم ان النفى الاول افاد البراءة وانه لايتصور منه ولا ينبغى له أن يعبد معبوديهم وهم أيضاً لايكونون عابدين لمعبوده وأفاد آخر السورة اثبات ماتضمنه النفى من جهتهم من الشرك والكفر الذى هو حظهم وقسمهم ونصيبهم فجرى ذلك مجري من اقتسم هو وغيره أرضا فقال له لاتدخل فى حدى ولا أدخل فى حدك لك أرضك ولى أرضى فتضمنت الآية ان هذه البراءة اقتضت انا اقتسمنا خطتنا بيننا فاصابنا التوحيد والايمان فهو نصيبنا وقسمنا الذى نختص به لاتشركونا فيه واصابكم الشرك بالله والكفر به فهو نصيبكم وقسمكم الذي تختصون به لانشركم به فتبارك من أحيا قلوب من شاء من عباده بفهم كلامه. وهذه المعانى ونحوها اذا تجلت للقلوب رافلة في حلاها فانها تسبي القلوب وتأخذ بمجامعها ومن لم يصادف من قلبه حياة فهى خود تزف إلى ضرير مقعد فالحمد لله على مواهبه التى لامنتهى لها ونسأله إتمام نعمه ﴿وأما المسئلة العاشرة﴾ وهى تقديم قسمهم ونصيبهم على قسمه ونصيبه وفى أول السورة قدم مايختص به على مايختص بهم فهذا من أسرار الكلام وبديع الخطاب الذى لايدركه الافحول البلاغة وفرسانها فان السورة لما اقتضت البراءة واقتسام دينى التوحيد والشرك بينه وبينهم ورضى كل بقسمه

وكان المحق هو صاحب القسمة وقد برز النصيبين وميز القسمين وعلم أنهم راضون بقسمهم الدون الذى لا أردى منه وانه هو قد استولى على القسم الاشرف والحظ الاعظم بمنزلة من اقتسم هو وغيره سما وشفاء فرضى مقاسمه بالسم فانه يقول له لا تشاركنى فى قسمى ولا أشاركك في قسمك لك قسمك ولى قسمى فتقديم ذكر قسمه ههنا أحسن وأبلغ كأنه يقول هذا هو قسمك الذى آثرته بالتقديم وزعمت أنه أشرف القسمين وأحقها بالتقديم فكان فى تقديم ذكر قسمه من التهكم به والنداء على سوء اختياره وقبح ما رضيه لنفسه من الحسن والبيان مالا يوجد فى ذكر تقديم قسم نفسه والحاكم فى هذا هو الذوق والفطن يكتفي بأدنى إشارة وأما غليظ الفهم فلا ينجع فيه كثرة البيان. ووجه ثان وهو أن مقصود السورة براءته صلى الله عليه وسلم من دينهم ومعبودهم هذا هو لبها ومغزاها وجاء ذكر براءتهم من دينه ومعبوده بالقصد الثانى مكملا لبراءته ومحققاً لها فلما كان المقصود براءته من دينهم بدأ به فى أول السورة ثم جاء قوله (لكم دينكم) مطابقا لهذا المعنى أى لا أشاركم فى دينكم ولا أوافقكم عليه بل هو دين تختصون أنتم به لا أشرككم فيه أبدا فطابق آخر السورة أولها فتأمله ﴿وأما المسئلة الحادية عشرة﴾ وهى أن هذا الاخبار بأن لهم دينهم وله دينه هل هو إقرار فيكون منسوخا أو مخصوصاً أو لا نسخ فى الآية ولا تخصيص فهذه مسئلة شريفة من أهم المسائل المذكورة وقد غلط فى السورة خلائق وظنوا أنها منسوخة بآية السيف لاعتقادهم أن هذه الآية اقتضت التقرير لهم على دينهم وظن آخرون أنها مخصوصة بمن يقرون على دينهم وهم أهل الكتاب وكلا القولين غلط محض فلا نسخ فى السورة ولا تخصيص بل هى محكمة عمومها نص محفوظ وهى من السور التى يستحيل دخول النسخ فى مضمونها فان أحكام التوحيد التى اتفقت عليه دعوة الرسل يستحيل دخول النسخ فيه وهذه السورة أخلصت التوحيد ولهذا تسمى سورة الاخلاص كما تقدم ومنشأ الغلط ظنهم أن الآية اقتضت إقرارهم على دينهم ثم رأوا أن هذا الاقرار زال بالسيف فقالوا

منسوخ .وقالت طائفة زال عن بعض الكفار وهم من لا كتاب لهم فقالوا هذا مخصوص ومعاذ الله أن تكون الآية اقتضت تقريرا لهم أو إقرارا على دينهم أبدا بل لم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أول الامر وأشده عليه وعلى أصحابه أشد على الانكار عليهم وعيب دينهم وتقبيحه والنهى عنه والتهديد والوعيد كل وقت وفى كل ناد .وقد سألوه أن يكف عن ذكر آلهتهم وعيب دينهم ويتركونه وشأنه فأبى الا مضيا على الانكار عليهم وعيب دينهم فكيف يقال إن الآية اقتضت تقريره لهم معاذ الله من هذا الزعم الباطل وانما الآية اقتضت البراءة المحضة كما تقدم وأن ماهم عليه من الدين لانوافقكم عليه أبدا فانه دين باطل فهو مختص بكم لا نشرككم فيه ولا انتم تشركوننا فى ديننا الحق فهذا غاية البراءة والتنصل من موافقتهم فى دينهم فأين الاقرار حتى يدعى النسخ أو التخصيص أفترى اذا جوهدوا بالسيف كما جوهدوا بالحجة لايصح أن يقال لكم دينكم ولى دين بل هذه آية قائمة محكمة ثابتة بين المؤمنين والكافرين الى أن يطهر الله منهم عباده وبلاده وكذلك حكم هذه البراءة بين أتباع الرسول صلى الله عليه وسلم أهل سنته وبين أهل البدع المخالفين لما جاء به الداعين الى غير سنته اذا قال لهم خلفاء الرسول وورثته لكم دينكم ولنا ديننا لايقتضى هذا إقرارهم على بدعتهم بل يقولون لهم هذه براءة منها وهم مع هذا منتصبون للرد عليهم ولجهادهم بحسب الامكان . فهذا مافتح الله العظيم به من هذه الكلمات اليسيرة والنبذة المشيرة الى عظمة هذه السورة وجلالتها ومقصودها وبديع نظمها من غير استعانة بتفسير ولا تتبع لهذه الكلمات من مظان توجد فيه بل هى استملاء مما علمه الله وألهمه بفضله وكرمه والله يعلم أنى لو وجدتها فى كتاب لأضفتها الى قائلها ولبالغت فى استحسانها وعسى الله المنان بفضله الواسع العطاء الذى عطاؤه على غير قياس المخلوقين أن يعين على تعليق تفسير هذا النمط وهذا الاسلوب وقد كتبت على مواضع متفرقة من القرآن بحسب مايسنح من هذا النمط وقت مقامي بمكة وبالبيت المقدس والله

المرجو اتمام نعمته . ولنذكر تمام الكلام على أقسام . ما ، ومواقعها فقد ذكرنا منها الموصولة .ومن أقسامها المصدرية ومعنى وقوعها عليه أنها اذا دخلت على الفعل كان معها في تأويل المصدر هكذا أطلق النحاة وهنا أمور يجب التنبيه عليها والتنبه لها. أحدها الفرق بين المصدر الصريح والمصدر المقدر مع . ما . والفرق بينهما أنك اذا قلت يعجبنى صنعك فالاعجاب هنا واقع على نفس الحدث بقطع النظر عن زمانه ومكانه واذا قلت يعجبنى ماصنعت فالاعجاب واقع على صنع ماض وكذلك ماتصنع واقع على مستقبل فلم تتحد دلالة ماوالفعل والمصدر. الثانى أنها لاتقع مع كل فعل فى تأويل المصدر وان وقع المصدر فى ذلك الموضع فانك اذا قلت يعجبنى قيامك كان حسنا فلوقلت يعجبنى ماتقوم لم يكن كلاما حسنا وكذلك يعجبنى ماتقوم وماتجلس أي قيامك وجلوسك ولو أتيت بالمصدر كان حسنا وكذلك اذا قلت يعجبنى ماتذهب لم يكن فى الجواز والاستعمال مثل يعجبنى ذهابك فقال أبو القاسم السهيلى الاصل فى هذا أن ما لما كانت اسما مبهما لم يصح وقوعها الاعلى جنس تختلف أنواعه فان كان المصدر مختلف الأنواع جاز أن تقع عليه ويعبر بها عنه كقولك يعجبنى ماصنعت وما عملت وما حكمت لاختلاف الصنعة والعلم والحكم (فان قلت) يعجبنى ماجلست وما قعدت وما نطلق زيد كان غثا من الكلام لخروج ما عن الابهام ووقوعها على مالا يتنوع من المعانى لأنه يكون التقدير ؟ يعجبنى الجلوس الذى جلست والقعود الذى قعدت فيكون آخر الكلام مفسرا لأوله رافعا للابهام فلا معنى حينئذ لما فأما قوله تعالي (ذ ، ع بما عصوا) فلان المعصية تختلف أنواعها. وقوله (بما أخلفوا الله ماوعدوه وبما كانوا يكذبون) فهو كقولك لأعاقبنك بما ضربت زيدا وبما شتمت عمرا أو قعتها على الذنب والذنب مختلف الأنواع ودل ذكر المعاقبة والمجازاة علي ذلك ركأنك قلت لأجزينك بالذنب الذى هو ضرب زيد أوشتم عمرو فما علي بابها غير خارجة عن بابها هذا كلامه وليس كما زعم رحمه الله فانه لايشترط فى كونها مصدرية ماذكره من الابهام بل تقع علي المصدر الذى لاتختلف أنواعه بل هو

نوع واحد فان اخلافهم ماوعدالله كان نوعا واحدامستمرامعلوماو كذلك كذبهم وأصرح من هذا كله قوله تعالي (كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون) فهذا مصدر معين خاص لا ابهام فيه بوجه وهو علم الكتاب ودرسه وهو فرد من أفراد العمل والصنع فهو كما منعه من الجلوس والقعود والانطلاق ولافرق بينهما فى ابهام ولا تعيين اذ كلاهما معين متميز غير مبهم ونظيره (بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون) فاستكبارهم وقولهم على الله غير الحق مصدر ان معينان غير مبهمين واختلاف أفرادهما كاختلاف أفراد الجلوس والانطلاق ولو أنك قلت فى الموضع الذى منعه هذا بما جلست وهذا بما نطقت كان حسنا غير غث ولا مستكره وهو المصدر بعينه فلم يكن الكلام غثا بخصوص المصدر وانما هو لخصوص التركيب فان كان مايقدر امتناعه واستكراهه اذا صغته فى تركيب آخر زالت الكراهية والغثاثة عنه كما رأيت. والتحقيق أن قوله يعجبنى ماتجلس وما ينطلق زيد انما استكره وكان غثا لأن ما المصدرية والموصولة يتعاقبان غالبا ويصلح احدهما في الموضع الذى يصلح فيه الآخر وربما احتملهما كلام واحد ولا يميز بينهما فيه الا بنظر وتأمل. فاذا قلت يعجبنى ماصنعت فهى صالحة لأن تكون مصدرية أو موصولة وكذلك والله عليم بما تفعلون والله بصير بما يعملون فتأمله تجده كذلك . ولدخول احداهما على الاخرى ظن كثير من الناس أن قوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) انها مصدرية واحتجوا بها علي خلق الاعمال وليست مصدرية وانما هى موصولة والمعنى والله خلقكم وخلق الذى تعملونه وتنحتونه من الأصنام فكيف تعبدونه وهو مخلوق لله ولو كانت مصدرية لكان الكلام إلى أن يكون حجة لهم أقرب من أن يكون حجة عليهم اذ يكون المعنى أتعبدون ماتنحتون والله خلق عبادتكم لها فاى معنى فى هذا وأى حجة عليهم. والمقصود انه كثيرا ماتدخل احداهما علي الاخرى ويحتملها الكلام سواء وأنت لو قلت تعجبنى الذي يجلس لكان غثا من المقال الا أن تأتى بموصوف يجرى هذا صفة له فتقول يعجبنى

الجلوس الذى تجلس وكذلك اذا قلت يعجبنى الذى ينطلق زيد كان غثا فاذا قلت يعجبنى الانطلاق الذى ينطلق زيد كان حسنا فمن هنا استغث يعجبنى ماينطلق وما تجلس إذا أردت به المصدر وأنت لو قلت آكل ما يأكل كانت موصولة وكان الكلام حسنا فلو أردت بها المصدرية والمعنى آكل أكلك كان غثا حتى تأتى بضميمة تدل على المصدر فتقول آكل كما يأكل فعرفت انه لم يكن الاستكراه الذى أشار اليه من جهة الابهام والتعيين فتأمله . وأما طالما يقوم زيد وقل ما يأتى عمرو فما هنا واقعة على الزمان والفعل بعدها متعد إلى ضميره بحرف الجر والتقدير طال زمان يقوم فيه زيد وقل زمان يأتينا فيه عمرو ثم حذف الضمير فسقط الحرف هذا تقدير طائفة من النحاة منهم السهيلى وغيره ويحتمل عندى تقديرين آخرين هما أحسن من هذا احدهما أن تكون مصدرية وقتية والتقدير طال قيام زيد وقل اتيان عمرو. وانما كان هذا أحسن لأن حذف العائد من الصفة قبيح بخلاف حذفه اذا لم يكن عائدا على شىء فانه اسهل واذا جعلت مصدرية كان حذف الضمير حذف فضلة غير عائد على موصوف. والتقدير الثالث وهو احسنها ان ماهنا مهيئة لدخول الفعل على الفعل ليست مصدرية ولا نكرة وإنما أتى بها لتكون مهيئة لدخول طال على الفعل فانك لو قلت طال يقوم زيد وقل يجىء عمرو لم يجز فاذا ادخلت ما استقام الكلام وهذا كما دخلت على رب مهيئة لدخولها على الفعل نحو قوله (ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين) وكما دخلت علي إن مهيئة لدخولها علي الفعل نحو (انما يخشى الله من عباده العلماء) فاذا عرفت هذا فقول النبى صلى الله عليه وسلم «صلوا كما رأيتمونى أصلي» هو من هذا الباب ودخلت ما بين كاف التشبيه وبين الفعل مهيئة لدخولها عليه فهى كافة للخافض ومهيئة له ان تقع بعد الفعل وهذا قد خفى على أكثر النحاة حتى ظن كثير منهم أن ماهنا مصدرية وليس كما ظن فانه لم يقع التشبيه بالرؤية وأنت لو صرحت بالمصدر هنا لم يكن كلاما صحيحا فأنه لو قيل صلوا كرؤيتكم صلاتى لم يكن مطابقا للمعنى المقصود فلو قيل انها موصولة والعائد محذوف والتقدير صلوا كالتى رأيتمونى أصلي أى كالصلوات التى رأيتمونى أصليها كان أقرب من المصدرية على كراهته فالصواب ماذكرته لك. ونظير هذه المسئلة

قوله صلى الله عليه وسلم للصديق «كما أنت» فأنت مبتدأ والخبر محذوف فلا مصدر هنا اذ لا فعل فمن قال إنها مصدرية فقد غلط وإنما هى مهيئة لدخول الكاف على ضمير الرفع والمعنى كما أنت صانع أو كما انت مصل فدم على حالتك، ونظير ذلك أيضا وقوعها بين بعد والفعل نحو قوله تعالى (من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم) ليست مصدرية كما زعم اكثر النحاة بل هى مهيئة لدخول بعد على فعل كاد إذ لا يصاغ من كاد وما مصدر الا ان يتجشم له فعل بمعناه يسبك منها ومن ذلك الفعل مصدر وعلى ماقدرناه لا يحتاج الى ذلك ويؤيد هذا قول الشاعر

اعلاقة امّ الوُلَيدِ بعدما * افنان رأسك كالثغام المخلس(١)

أفلا تراها هبنا حيث لا فعل ولا مصدر أصلا فهى كقوله كما انت مهيئة لدخول بعد على الجملة الابتدائية ولكن الخبر فى البيت مذكور وهو فى قوله كما انت محذوف ﴿فان قلت﴾ فما بالهم لم يدخلوها فى قبل كافة لها مهيئة لدخولها على الفعل والجملة قبلها يقوم زيد وقبلما زيد قائم قلت لاتكون ما كافة لاسماء الاضافة وإنما تكون كافة للحروف وبعد أشد مضارعة للحروف من قبل لان قبل كالمصدر فى لفظها ومعناها تقول جئت قبل الجمعة تريد الوقت الذى تستقبل فى الجمعة فالجمعة بالاضافة الى ذلك الوقت قابله كما قال الشاعر * نحج معا قالت اعاما وقابله * فاذا كان العام الذى بعد عامك يسمى قابلا فعامك الذي أنت فيه قبل ولفظه من لفظ قابل فقد بان لك من جهة اللفظ والمعنى ان قبل مصدر فى الاصل والمصدر كسائر الاسماء لا يكف به ولا يهيأ لدخول الجمل بعد وإنما ذلك فى بعض الحروف العوامل لا فى شيء من الاسماء وأما بعد فهى أبعد عن شبه المصدر وان كانت تقرب من لفظ بعد ومن معناه فليس قربها من لفظ المصدر كقرب قبل ألا ترى أنهم لم يستعملوا من لفظها اسم فاعل فيقولون للعام الماضى الباعد كما قالوا للمستقبل القابل ﴿فان قلت﴾ فما تقول فى

---

(١) والثغام كسحاب نبت شبه رأسها به فى البياض. والمخلس الهائج اه ادارة

قوله (كما ارسلنا فيكم رسولا منكم) وقوله (واذكروه كما هداكم) وقوله (وأحسن كما احسن الله اليك فانها لا يمتنع فيها تقدير المصدر فى هذه المواضع كلها فهل هى كافة مهيئة (١) أومصدرية قلت التحقيق أنها كافة لحرف التشبيه عن عمله مهيئة لدخوله علي الفعل ومع هذا فالمصدر ملحوظ فيها وان لم تكن مصدرية محضة ويدل على ان ما لا تقع مصدرية علي حد أنْ انك تجدها لا تصلح فى موضع تصلح فيه أنْ فاذا قلت أريد أن تقوم كان مستقيما فلو قلت أريد ما تقوم لم يستقم وكذلك احب أن تأتيني لا تقول موضعه أحب ما تأتيني ﴿وسر المسئلة﴾ أن المصدرية ملحوظ فيها معنى الذى كما تقدم بخلاف ان ﴿فان قلت﴾ فما تقول فى كلما قمت أكرمتك أمصدرية هنا ام كافة ام نكرة قلت هى ههنا نكرة وهى ظرف زمان فى المعنى والتقدير كل وقت تقوم فيه أكرمك ﴿فان قلت﴾ فهلا جعلتها كافة لاضافة كل الى الفعل مهيئة لدخولها عليه قلت ما أحراها بذلك لولا ظهور الظرف والوقت وقصده من الكلام فلا يمكن الغاؤه مع كونه هو المقصود ألا ترى انك تقول كل وقت يفعل كذا أفعل كذا فاذا قلت كلما فعلت فعلت وجدت معنى الكلامين واحدا وهذا قول أئمة العربية وهو الحق *

﴿فصل﴾ قال ابو القاسم السهيلي اعلم ان .ما. اذا كانت موصولة بالفعل الذى لفظه عمل أوصنع أوفعل وذلك الفعل مضاف إلى فاعل غير البارى سبحانه فلا يصح وقوعها إلا على مصدر لاجماع العقلاء من الانام فى الجاهلية والاسلام على ان أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والاجسام لا تقول عملت جملا ولا صنعت جبلا ولا حديدا ولا حجرا ولا ترابا فاذا قلت اعجبنى ماعملت وما فعل زيد فانما يعنى الحدث فعلى هذا لا يصح فى تأويل قوله تعالي (والله خلقكم وما تعملون) الا قول أهل السنة أن المعنى والله خلقكم واعمالكم ولا يصح قول المعتزلة من جهة المنقول ولا من جهة المعقول لأنهم زعموا أن . ما . واقعة على الحجارة التي كانوا ينحتونها أصناماً وقالوا تقدير الكلام خلقكم والاصنام التى تعملون انكارا منهم ان تكون أعمالنا مخلوقة لله

(١) لعله أراد بهذه الجملة تعيين ماراه واجبا فى (ما) من انها مهيئة

سبحانه واحتجوا بان نظم الكلام يقتضى ما قالوا لأنه تقدم قوله أتعبدون ما تنحتون فما واقعة على الحجارة المنحوتة ولا يصح غير هذا من جهة النحو ولا من جهة المعنى أما النحو فقد تقدم ان ما لا تكون مع الفعل الخاص مصدرا وأما المعنى فانهم لم يكونوا يعبدون النحت وانما كانوا يعبدون المنحوتات فلما ثبت هذا وجب أن تكون الآية التى هى رد عليهم وتقييد لهم واقعة على الحجارة المنحوتة والاصنام المعبودة ويكون التقدير تعبدون حجارة منحوتة والله خلقكم وتلك الحجارة التى تعملون هذا كله معنى قول المعتزلة وشرح ماشبهوا به والنظم على تأويل أهل الحق أبدع والحجة أقطع والذى ذهبوا اليه فاسد محال لأنهم أجمعوا معنا على أن أفعال العباد لا تقع على الجواهر والأجسام ﴿ فان قيل ﴾ فقد تقول عملت الصحيفة وصنعت الجفنة وكذلك الأجسام معمولة على هذا ﴿ قلنا ﴾ لا يتعلق الفعل فيما ذكرتم إلا بالصورة التى هى التأليف والتركيب وهى نفس العمل . وأما الجوهر المؤلف المركب فليس بمعمول لنا فقد رجع العمل والفعل الى الأحداث دون الجواهر هذا إجماع منا ومنهم فلا يصلح حملهم على غير ذلك . وأما ما زعموا من حسن النظم وإعجاز الكلام فهو ظاهر وتأويلنا معدوم فى تأويلهم لأن الآية وردت فى بيان استحقاق الخالق للعبادة لانفراده بالخلق وإقامة الحجة على من يعبد مالا يخلق وهم يخلقون فقال (أتعبدون ما تنحتون) أى من لا يخلق شيئا وهم يخلقون وتدعون عبادة من خلقكم وأعمالكم التى تعملون ولو لم يضف خلق الأعمال اليه فى الآية وقد نسبها اليهم بالمجاز لما قامت له حجة من نفس الكلام لأنه كان يجعلهم خالقين لأعمالهم وهو خالق لأجناس أخر فيشركهم معه فى الخلق تعالى الله عن قول الزائغين ولا لعا لعثرات المبطلين فما أدحض حجتهم وما أوهى قواعد مذهبهم وما أبين الحق لمن اتبعه جعلنا الله من أتباعه وحزبه . وهذا الذى ذكرناه قاله أبو عبيد فى قول حذيفة أن يخلق صانع الخرم وصنعته واستشهد بالآية وخالفه القتيبى فى إصلاح الغلط فغلط أشد الغلط ووافق المعتزلة فى تأويلها وإن لم يقل بقيلها هذا اخر كلام أبى القاسم . ولقد بالغ فى رد ما لا

تحتمل الآية سواه أو ما هو أولى بحملها وأليق بها ونحن وكل محق مساعدوه على أن الله خالق العباد وأعمالهم وأن كل حركة فى الكون فالله خالقها وعلى صحة هذا المذهب أكثر من ألف دليل من القرآن والسنة والمعقول والفطر ولكن لاينبغى أن تحمل الآية على غير معناها اللائق بها حرصاً على جعلها عليهم حجة ففى سائر الأدلة غنية عن ذلك على أنها حجة عليهم من وجه آخر مع كون ما بمعنى الذى سنبينه إن شاء الله تعالى . والكلام إن شاء الله فى الآية فى مقامين أحدهما فى سلب دلالتها على مذهب القدرية . والثانى فى إثبات دلالتها على مذهب أهل الحق خلاف قولهم . فهنا مقامان مقام إثبات ومقام سلب . فأما مقام السلب فزعمت القدرية أن الآية حجة لهم فى كونهم خالقين أعمالهم قالوا لأن الله سبحانه أضاف الأعمال اليهم وهذا يدل على أنهم هم المحدثون لها وليس المراد هنا نفس الأعمال بل الأصنام المعمولة فأخبر سبحانه أنه خالقهم وخالق تلك الأصنام التى عملوها والمراد مادتها وهى التى وقع الخلق عليها . وأما صورتها وهى التى صارت بها أصناما فانها باعمالهم وقد أضافها اليهم فتكون باحداثهم وخلقهم فهذا وجه احتجاجهم بالآية . وقابلهم بعض المثبتين للقدر وأن الله هو خالق أفعال العباد فقالوا الآية صريحة فى كون أعمالهم مخلوقة لله فان ما ههنا مصدرية والمعنى والله خلقهم وخلق أعمالهم وقرروه بما ذكره السهيلى وغيره ولما أورد عليهم القدرية كيف تكون ما مصدرية هنا وأى وجه يبقى للاحتجاج عليهم اذا كان المعنى والله خلقكم وخلق عبادتكم وهل هذا إلا تلقين لهم الاحتجاج بأن يقولوا فاذا كان الله قد خلق عبادتنا الأصنام فهى مرادة له فكيف ينهانا عنها واذا كانت مخلوقة مرادة فكيف يمكننا تركها فهل يسوغ أن يحتج على إنكار عبادتهم أجابهم المثبتون بأن قالوا لو تدبرتم سياق الآية ومقصودها لعرفتم صحة الاحتجاج فان الله سبحانه أنكر عليهم عبادة من لايخلق شيئا أصلا وترك عبادة من هو خالق لذواتهم وأعمالهم فاذا كان الله خالقكم وخالق أعمالكم فكيف

تدعون عبادته وتعبدون من لا يخلق شيئا لا ذواتكم ولا أعمالكم وهذا من أحسن الاحتجاج. وقد تكرر في القرآن الانكار عليهم أن يعبدوا ما لا يخلق شيئا وسوى بينه وبين الخالق لقوله (أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون) وقوله (والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون) وقوله (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه) الى أمثال ذلك فصح الاحتجاج وقامت الحجة بخلق الأعمال مع خلق الذوات فهذا منتهى اقدام الطائفتين فى الآية كما ترى والصواب أنها موصولة وأنها لا تدل على صحة مذهب القدرية بل هي حجة عليهم مع كونها موصولة وهذا يبين بمقدمة نذكرها قبل الخوض فى التقرير وهى ان طريقة الحجاج والخطاب أن بمجرد القصد والعناية بحال ما يحتج له وعليه فاذا كان المستدل محتجا على بطلان ما قد ادعى فى شيء وهو يخالف ذلك فانه بمجرد العناية الى بيان بطلان تلك الدعوى وأن ما ادعى له ذلك الوصف هو متصف بضده لا متصف به فاما أن يمسك عنه ويذكر وصف غيره فلا واذا تقرر هذا فالله سبحانه أنكر عليهم عبادتهم الأصنام وبين أنها لا تستحق العبادة ولم يكن سياق الكلام فى معرض الانكار عليهم ترك عبادته وأن ما هو فى معرض الانكار عبادة من لا يستحق العبادة فلو أنه قال لا تعبدون الله وقد خلقكم وما تعملون لتعينت المصدرية قطعا ولم يحسن أن يكون بمعنى الذى اذ يكون المعنى كيف لا تعبدونه وهو الذى أوجدكم وأوجد أعمالكم فهو المنعم عليكم بنوعى الايجاد والخلق فهذا وزان ما قرروه من كونها مصدرية فأما سياق الآية فانه فى معرض إنكاره عليهم عبادة من لا يستحق العبادة فلا بد أن يبين فيه معنى ينافى كونه معبودا فبين هذا المعنى بكونه مخلوقا له ومن كان مخلوقا من بعض مخلوقاته فانه لا ينبغى أن يعبد ولا تليق به العبادة . وتأمل مطابقة هذا المعنى لقوله (والذين يعبدون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون) كيف أنكر عليهم عبادة آلهة مخلوقة له سبحانه وهى غير خالقة . فهذا يبين المراد من قوله (والله خلقكم

وما تعملون) ونظيره قوله فى سورة الأعراف (إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم) أى هم عباد مخلوقون كما أنتم كذلك فكيف تعبدون المخلوق: وتأمل طريقة القرآن لو أراد المعنى الذى ذكروه من حسن صفاته وانفراده بالخلق كقول صاحب يس (ومالي لا أعبد الذى فطرنى) فهنا لما كان المقصود إخبارهم بحسن عبادته واستحقاقه لها ذكر الموجب لذلك وهى كونه خالقا لعابده فاطراً له وهذا إنعام منه عليه فكيف يترك عبادته. ولو كان هذا هو المراد من قوله (والله خلقكم وما تعملون) كان يقتضى أن يقال ألا يعبدون الله وهو خالقهم وخالق أعمالهم فتأمله فانه واضح. وقول أبى القاسم فى تقرير حجة المعتزلة من الآية أنه لايصح أن تكون مصدرية وهو باطل من جهة النحو ليس كذلك أما قوله أن ما لا تكون مع الفعل الخاص مصدراً فقد تقدم بطلانه إذ مصدريتها تقع مع الفعل الخاص المبهم لقوله تعالى (بما أخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون) وقوله (بما كنتم تتلون الكتاب) وقوله (بما كنتم تفرحون فى الأرض بغير الحق وبما كنتم تمرحون) الى أضعاف ذلك فان هذه كلها أفعال خاصة وهى أخص من مطلق العمل فاذا جاءت مصدرية مع هذه الأفعال فمجيئها مصدرية مع العمل أولى. قولهم إنهم لم يكونوا يعبدون النحت وإنما عبدوا المنحوت حجة فاسدة فان الكلام فى ما المصاحبة للفعل دون المصاحبة لفعل النحت فانها لاتحتمل غير الموصولة ولا يلزم من كون الثانية مصدرية كون الاولى كذلك فهذا تقرير فاسد. وأما تقريره كونها مصدرية أيضا بما ذكره فلا حجة له فيه. أما قوله أفعال العباد لاتقع على الجواهر والأجسام فيقال ما معنى عدم وقوعها على الجواهر والاجسام أتعنى به أن أفعالهم لاتتعلق بايجادها أم تعنى به أنها لا تتعلق بتغييرها وتصويرها أم تعني به أعم من ذلك وهو المشترك بين القسمين فان عنيت الأول فمسلم لكن لا يفيدك شيئا فان كونها موصولة لاتستلزم ذلك فان كون الأصنام معمولة لهم لا يقتضى أن تكون مادتها معمولة لهم بل هو على حد قولهم عملت بيتا وعملت بابا وعملت حائطا وعملت ثوبا وهذا

إطلاق حقيقى ثابت عقلا ولغة وشرعا وعرفاً لا يتطرق اليه رد فهذا ككون الأصنام معمولة سواء . وإن عنيت أن أفعالهم لا تتعلق بتصويرها فباطل قطعا وان عنيت القدر المشترك فباطل أيضا فانه مشتمل على نفى حق وباطل فنفى الباطل صحيح ونفى الحق باطل . ثم يقال إيقاع العمل منهم على الجواهر والأجسام يجوز أن يطلق فيه العمل الخاص وشاهده فى الآية (أتعبدون ماتنحتون) فما هنا موصولة فقد أوقع فعلهم وهو النحت على الجسم وحينئذ فأى فرق بين إيقاع أفعالهم الخاصة على الجوهر والجسم وبين إيقاع أفعالهم العامة عليه لابمعني أن ذاته مفعولة له بل بمعنى أن فعلهم هو الذي صار به صنما واستحق أن يطلق عليه اسمه كما أنه بعملهم صار منحوتا واستحق هذا الاسم وهذا بين . وأما قوله بجواب النقض بعملت الصحيفة وصنعت الجفنة أن الفعل متعلق بالصورة التى هى التأليف والتركيب وهى نفس العمل فكذلك هو أيضا متعلق بالتصوير الذى صار الحجر به صنمامنحوتا سواء . وأما قوله الآية فى بيان استحقاق الخالق للعبادة لانفراده بالخلق فقد تقدم جوابه وأن الآية وردت لبيان عدم استحقاق معبوديهم للعبادة لأنها مخلوقة لله وذكرناشواهده من القرآن ﴿ فان قيل ﴾ كان يكفى فى هذا أن يقال أتعبدون ماتنحتون والله خالقه فلما عدل الي قوله (والله خلقكم وما تعملون) علم أنه أراد الاحتجاج عليهم فى ترك عبادته سبحانه وهو خالقهم وخالق أفعالهم قيل فى ذكر خلقه سبحانه لآلهتهم ولعابديها من بيان تقبيح حالهم وفساد رأيهم وعقولهم فى عبادتها دونه تعالي ما ليس فى الاقتصار على ذكر خلق الآلهة فقط فانه اذا كان الله تعالى هوالذى خلقكم وخلق معبوديكم فهى مخلوقة أمثالكم فكيف يعبد العاقل من هو مثله ويتألهه ويفرده بغاية التعظيم والاجلال والمحبة وهل هذا إلا أقبح الظلم فى حق أنفسكم وفى حق ربكم . وقد أشار تعالى إلى هذا المعنى بقوله (إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم) ومن حق المعبود أن لايكون مثل العابد فانه اذا كان مثله كان عبدا مخلوقا

والمعبود ينبغي أن يكون ربا خالقا فهذا من أحسن الاحتجاج وأبينه فقد أسفر لك من المعنى المقصود بالسياق صيحة ووضح لك شرحه وانجلى بحمد الله الإشكال وزال عن المعنى غطاء الاجمال وبان ان ابن قتيبة فى تفسير الآية وفق للسداد كما وفق لموافقة أهل السنة فى خلق اعمال العباد ولا تستطل هذا الفصل فانه يحقق لك فصولا لا تكاد تسمعها فى خلال المذاكرات ويحصل لك قواعد وأصولا لاتجدها فى عامة المصنفات ﴿فان قيل﴾ فأين ماوعدتم به من الاستدلال بالآية على خلق الله لأعمال العباد على تقدير كون ماموصولة قيل نعم قدسبق (الوعد) بذلك وقد حان انجازه وآن ابرازه . ووجه الاستدلال بها على هذا التقدير ان الله سبحانه أخبر أنه خالقهم وخالق الاصنام التى عملوها وهى انما صارت اصناما باعمالهم فلا يقع عليها ذلك الاسم الا بعد عملهم فاذا كان سبحانه هو الخالق اقتضى صحة هذا الاطلاق أن يكون خالقها بجملتها أعنى مادتها وصورتها فاذا كانت صورتها مخلوقة لله كما أن مادتها كذلك لزم أن يكون خالقاً لنفس عملهم الذى حصلت به الصورة لأنه متولد عن نفس حركاتهم . فاذا كان الله خالقها كانت أعمالهم التى تولد عنها ما هو مخلوق لله مخلوقة له وهذا أحسن استدلالا وألطف من جعل ما مصدرية . ونظيره من الاستدلال سواء قوله (وآية لهم أنا حملنا ذريتهم فى الفلك المشحون وخلقنا لهم من مثله ما يركبون) والأصح أن المثل المخلوق هنا هو السفن وقد أخبر أنها مخلوقة وهى إنما صارت سفنا بأعمال العباد . وأبعد من قال إن المثل ههنا هو سفن البر وهى الابل لوجهين . أحدهما أنها لا تسمى مثلا للسفن لا لغة ولا حقيقة فان المثلين ماسد أحدهما مسد الآخر : وحقيقة المماثلة أن يكون بين فلك وفلك لا بين جمل وفلك - الثانى أن قوله (إن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم) عقب ذلك دليل على أن المراد الفلك التى اذا ركبوها قدرنا على إغراقهم فذكرهم بنعمه عليهم من وجهين . أحدهما ركوبهم إياها . والثانى أن يسلمهم عند ركوبها من الغرق . ونظير هذا الاستدلال أيضا قوله تعالى (والله

جعل لكم مما خلق ظلالا وجعل لكم من الجبال أكنانا وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم بأسكم) والسرابيل التى يلبسونها وهى مصنوعة لهم وقد أخبر بأنه سبحانه هو جاعلها وإنما صارت سرابيل بعملهم . ونظيره (والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا) والبيوت التى من جلود الأنعام هي الخيام وانما صارت بيوتا بعملهم ﴿ فان قلت ﴾ المراد من هذا كله المادة لا الصورة ﴿ قلت ﴾ المادة لاتستحق هذه الأسماء التى أطلق الخلق عليها وانما تستحق هذه الأسماء بعد عملها وقيام صورها بها وقد أخبر أنها مخلوقة له فى هذه الحال والله أعلم *

فائدة

الذي يدل على أن الضمير من يكرمنى ونحوه الياء دون ما معها وجوه * أحدها القياس على ضمير المخاطب والغائب فى أكرمك وأكرمه * الثانى أن الضمير فى قولك أنى وأخواته هو الياء وحدها لسقوط النون اختيارا فى بعضها وجوازا فى أكثرها وسماعا فى بعضها ولو كان الضمير هو الحرفين لم يسقطوا أحدهما * الثالث إدخالهم هذه النون فى بعض حروف الجر وهى من وعن ولو كانت جزءاً من الضمير لأطردت فى الىّ وفىّ وسائر حروف الجر ﴿ فان قلت ﴾ فما وجه اختصاصها ببعض الحروف والأسماء ﴿ والجواب ﴾ أنهم أرادوا فصل الفعل والحروف المضارعة له من توهم الاضافة الي الياء فألحقوها علامة للانفصال وهي فى أكثر الكلام نون ساكنة وهو التنوين فانه لا يوجد فى الكلام إلا علامة لانفصال الاسم ولذلك ألحقوها في القوافى المعرفة باللام أبدا باتمام البيت وانفصاله مما بعده نحو العتابا والزرافا ولذلك زادوها قبل علامة الانكار حين

أرادوا فصل الاسم من العلامة كى لايتوهم أنها تمام الاسم أو علامة جمع ففصل بين الاسم وبينها بنون زائدة وأدخل عليها ألف الوصل لسكونها ثم حركتها بالكسر لالتقاء الساكنين فلما كان من أصلهم تخصيص النون بعلامة الانفصال واجبا وأرادوا فصل الفعل وما ضارعه عن الاضافة الى الياء جاؤا بهذه النون الساكنة ولولا سكون الياء لكانت ساكنة كالتنوين ولكنهم كسروها لالتقاء الساكنين *

فائدة

السر فى حذف الألف من ما الاستفهامية عند حرف الجر أنهم أرادوا مشاكلة اللفظ للمعنى فحذفوا الألف لأن معنى قولهم فيم ترغب فى أى شىء والى م تذهب الى أى شىء وحتام لاترجع حتى أى غاية تستمر ونحوه فحذفوا الألف مع الجار ولم يحذفوها فى حال النصب والرفع كيلا تبقى الكلمة على حرف واحد فاذا اتصل بها حرف الجر أو اسم مضاف اعتمدت عليه لأن الخافض والمخفوض بمنزلة كلمة واحدة وربما حذفوا الألف فى غير موضع الخفض ولكن اذا حذفوا الخبر فيقولون مه يازيد أى ما الخبر وما الأمر فلما كثر الحذف فى المعنى كثر فى اللفظ ولكن لابد من هاء السكت لتقف عليها ومنه قولهم مهيم كان الأصل ما هذا يا امرؤ فاقتصروا من كل كلمة علي حرف وهذا غاية الاختصار والحذف . والذي شجعهم على ذلك امنهم من اللبس لدلالة حال المسؤل والمسؤل عنه على المحذوف فهم المخاطب من قوله مهيم ما يفهم من تلك الكلمات الأربع . ونظير هذا قولهم إيش فى أى شىء وم الله فى وعين الله *

فائدة بديعة

قوله عز وجل (ثم لننزعن من كل شيعة ايهم اشد على الرحمن عتيا) فالشيعة الفرقة التى شايع بعضها بعضا اى تابعه ومنه الأشياع اى الأتباع فالفرق بين الشيعة والأشياع ان الأشياع هم التبع والشيعة القوم الذين شايعوا اى تبع بعضهم بعضا وغالب مايستعمل فى الذم ولعله لم يرد فى القرآن الا كذلك كهذه الآية وكقوله (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا) وقوله (وحيل بينهم وبين مايشتهون كما فعل بأشياعهم من قبل) وذلك والله أعلم لما فى لفظ الشيعة من الشياع والاشاعة التى هى ضد الائتلاف والاجتماع ولهذا لا يطلق لفظ الشيع الا على فرق الضلال لتفرقهم واختلافهم والمعنى لننزعن من كل فرقة أشدهم عتوا على الله وأعظمهم فساداً فنلقيهم فى النار وفيه إشارة الى أن العذاب يتوجه الى السادات أولاثم تكون الأتباع تبعاًلهم فيه كما كانوا اتبعالهم فى الدنيا. و (أيهم أشد) للنحاة فيه أقوال . أحدها قول الخليل أنه مبتدأ وأشد خبره ولم يعمل لننزعن فيه لأنه محكى والتقدير الذى يقال فيه (أيهم أشد على الرحمن عتيا) وعلى هذا فاي استفهامية الثاني قول يونس أنه رفع علي جهة التعليق للفعل السابق كما لو قلت علمت أنه أخوك فعلق الفعل عن الفعل كما تعلق أفعال القلوب . الثالث قول سيبويه إن أى هنا موصولة مبنية علي الضم والمسوغ لبنائها حذف صدر صلتها وعنده أصل الكلام ايهم هو اشد فلما حذف صدر الصلة بنيت على الضم تشبيها لها بالغايات التى قد حذفت مضافاتها كقبل وبعد وعلى كل واحد من الأقوال اشكالات نذكرها ثم نبين الصحيح ان شاء الله ﴿ فأما قول الخليل ﴾ فقيل يلزمه ستة امور أحدها حذف الموصول . الثانى حذف الصلة . الثالث حذف العائد لان تقديره

الذى يقال لهم انهم أشد وهذا لا عهد لنا فيه باللغة . وأما ما يحذف من القول فانه انما يكون قولا مجردا عن كونه صلة لموصول نحو قوله (والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم) أى يقولون أو قائلين. ومثله (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا الى الله زلفى) * الرابع أنه اذا قدر المحذوف هكذا لم يستقم الكلام فانه يصير (لننزعن من كل شيعة) الذى يقال فيهم (أيهم أشد) وهذا فاسد فان ذلك المنزوع لايقال فيه (أيهم أشد) بل هو نفسه أشد أو من أشد الشيعة علي الرحمن فلا يقع عليه الاستفهام بعد نزعه فتأمله * الخامس أن الاستفهام لا يقع الا بعد أفعال العلم والقول على الحكاية ولا يقع بعد غيره من الأفعال تقول علمت أزيد عندك أم عمرو ولو قلت ضربت أزيد أم عمرو لم يجز وننزعن ليس من أفعال العلم (فاذا قلت) ضربت أيهم قام لم تكن إلا موصولة ولا يصح أن يقال ضربت الذى يقال فيه أيهم قام وانما توهم مثل ذلك لكون اللفظ صالحا لجهة أخرى مستقيمة فيتوهم متوهم ان حمله على الجهة الأخرى يستقيم . والذى يدل عليه انه لو قدرت موضعه استفهاما صريحا ليس له جهة أخرى لم يجز (فلو قلت) ضرب أزيد عندك أم عمرو لم يجز بخلاف ضرب ايهم عندك فلو كان ايهم استفهاما لحاز الكلام مع الاستفهام الذى بمعناها وانما لم يقع الاستفهام الا بعد افعال العلم والقول . اما القول فلأنه يحكي به كل جملة خبرية كانت او إنشائية واما افعال العلم فانما وقع بعدها الاستفهام لكون الاستفهام مستعلما به فكأنك اذا قلت أزيد عندك ام عمرو كان معناه اعلمني (واذا قلت) علمت ازيد عندك ام عمرو كان معناه علمت ما يطلب استعلامه فلهذا صح وقوع الاستفهام بعد العلم لأنه استعلام ثم حمل الحسبان والظن عليهما لكونهما من بابه ووجه آخر وهو كثرة استعمال افعال العلم فجعل لها شأن ليس لغيرها * السادس ان هذا الحذف الذى قدره فى الآية حذف لايدل عليه سياق فهو مجهول الوضع وكل حذف كان بهذا المنزلة كان تقديره من باب علم الغيب . واما قول يونس

فاشكاله ظاهر فان التعليق انما يكون فى افعال القلوب نحو العلم والظن والحسبان دون غيرها . ولا يجوز ان تقول ضربت ايهم قام على ان تكون ايهم استفهاما وقد علق الفعل عن العمل فيـه . واما قول سيبويه فاشكاله انه بناء خارج عن النظائر ولم يوجد فى اللغة شاهد له . قال السهيلى ماذكره سيبويه لو استشهد عليه بشاهد من نظم او نثر أووجدنا بعده فى كلام فصيح شاهدا له لم نعدل به قولا ولا رأينا لغيره عنه طولا ولـكنا لم نجز مابين لمخالفته غيره لاسيما مثل هذه المخالفة فانا لا نسلم انه حذف من الـكلام شىء ﴿ وان قال ﴾ انه حذف ولا بد والتقدير ايهم هو اخوك ﴿ فيقال ﴾ لم لم يبنوا في النكرة فيقولون مررت برجل اخوك أو رأيت رجلا ابوك اى هو اخوك وابوك ولم خصوا ايا هذا دون سائر الاسماء ان يحذف من صلته ثم يبنى للحذف ومتى وجدنا شيئا من الجمـلة يحذف ثم يبنى الموصوف بالجملة من أجل ذلك الحذف وذلك الحذف لا نجعله متضمنا لمعنى الحرف ولا مضارعا له وهذه علة البناء وقد عدمت فى أى . قال والمختار قول الخليـل لـكنه يحتاج الى شرح وذلك أنه لم يرد بالحـكاية مايسبق الي الفهم من تقدير معنى القول ولـكنه أراد حكاية لفظ الاستفهام الذى هو أصل فى أى كما يحكيه بعد العلم اذا قلت قد علمت من أخوك وأقام زيد أم قعد فقد تركت الـكلام على حاله قبل دخول الفعل لبقاء معنى الاختصاص والتعيين فى أى الذى كان موجودا فيها وهى استفهام لأن ذلك المعنى هو الذي وضعت له استفهاما كانت أو خبرا كما حكوا لفظ النداء فى قولهم اللهم اغفر لى أيها الرجـل وارحمنا أيتها العصابة فنحكى لفظ هذا إشـعارا بالتعيين والاختصاص الموجود فى حال النداء لوجود معنى الاختصاص والتعيين فيه . قال وقول يونس إن الفـعل ملغى حق وان لم تكن من أفعال القلب وعلة إلغائه ماقدمناه من حكاية لفظ الاستفهام للاختصاص فاذا أتممت العلة وقلت ضربت أيهم أخوك زالت مضارعة الاستفهام وغلب فيه معنى الخبر لوجود الصلة التامة بعده . قال وأما قوله تعالي (وسيعلم الذين ظلموا

أى منقلب ينقلبون) وإجماعهم على أنها منصوبة بينقلبون لا بسيعلم . وقد كان يتصوَّر فيها أن تكون منصوبة بسيعلم على جهة الاستفهام ولكن تكون موصولة والجملة صلتها والعائد محذوف ولكن منع من هذا أصل أصلناه ودليل أقمناه على أن الاسم الموصول اذا عني به المصدر ووصل بفعل مشتق من ذلك المصدر لم يجز لعدم الفائدة المطلوبة من الصلة وهى إيضاح الموصول وتبيينه والمصدر لا يوضح فعله المشتق من لفظه لأنه كأنه هو لفظا ومعني الا فى المختلف الأنواع كما تقدم. قال ووجه آخر أقوى من هذا وهو أن أيا لا تكون بمعني الذى حتى تضاف الي معرفة فتقول لقيت أيهم فى الدار إذ من المحال أن يكون بمعنى الذى وهو نكرة والذى لاينكر وهذا أصل يبني عليه فى أى *

فصل

فى تحقيق معنى أىّ وهو أن لفظ الألف والياء المكررة راجع في جميع الكلام الى معنى التعيين والتميز للشىء من غيره فمنه أيّاة الشمس لضوءها لأنه يبينها ويميزها من غيره ومنه الآية العلامة ومنه خرج القوم بآيهم أى بجماعتهم التى يتميزون بها عن غيرهم ومنه تأييت بالمكان أى تثبت لتبيين شيء أو تمييزه ومنه قول امرىء القيس

قف بالديار وقوف حابس وتأىَّ انك غير يائس

وقال الكميت * وتأى إنك غير صاغر *

ومنه إياك فى المضمرات لأنه فى أكثر الكلام مفعول مقدم والمفعول انما يتقدم على فعله قصدا الى تعيينه وحرصا علي تمييزه من غيره وصرفا للذهن عن الذهاب الى غيره ولذلك تقدم فى إياك نعبد اذ الكلام وارد فى معرض الاخلاص

وتحقيق الوحدانية ونفي عوارض الأوهام عن التعلق بغيره ولهذا اختصت أى بنداء ما فيه الألف واللام تمييزا له وتعيينا وكذلك أى زيد ومنه اياك المراء والأسد أى ميز نفسك وأخلصها عنه. ومنه وقوع أي تفسيرا كقولك عندى عهن أى صوف . وأما وقوعها نفيا لما قبلها نحو مررت برجل أى رجل فأى تدرجت الى الصفة من الاستفهام كان الأصل أى رجل هوعلي الاستفهام الذى يراد به التفخيم والتهويل وانما دخله التفخيم لأنهم يريدون اظهار العجز والاحاطة لوصفه فكأنه مما يستفهم عنه بجهل كنهه فأدخلوه فى باب الاستفهام الذى هو موضوع لما يجهل.وكذلك جاء (القارعة ما القارعة و الحاقة ما الحاقة) أى أنها لايحاط بوصفها فلما ثبت هذا اللفظ فى باب التفخيم والتعظيم للشيء قرب من الوصف حتى أدخلوه فى باب النعت وأخروه فى الاعراب عن ماقبله ومنه « جاؤا بمذق هل رأيت الذئب قط » أى كأنه في لون الذئب ان كنت رأيت الذئب . ومنه مررت بفارس هل رأيت الاسد وهذا التقدير أحسن من قول بعض النحويين انه معمول وصف مقدر وهو قول محذوف أى مقول فيه هل رأيت كذا وما ذكرته لك أحسن وأبلغ فتأمله *

فائدة جليلة

ما يجرى صفة أو خبرا على الرب تبارك وتعالى أقسام . أحدها مايرجع الى نفس الذات كقولك ذات وموجود وشيء . الثانى مايرجع الي صفات معنوية كالعليم والقدير والسميع . الثالث مايرجع الى أفعاله نحو الخالق والرزاق . الرابع ما يرجع الى التنزيه المحض ولا بد من تضمنه ثبوتا اذ لا كمال فى العدم المحض كالقدوس السلام . الخامس ولم يذكره أكثر الناس وهو الاسم الدال على جملة

أوصاف عديدة لاتختص بصفة معينة بل هو دال على معناه لا على معنى مفرد نحو المجيد العظيم الصمد فان المجيد من اتصف بصفات متعددة من صفات الكمال ولفظه يدل على هذا فانه موضوع للسعة والكثرة والزيادة فمنه استمجد المرخ والعفار وأمجد الناقة علفا . ومنه (رب العرش المجيد) صفة للعرش لسعته وعظمه وشرفه . وتأمل كيف جاء هذا الاسم مقترنا بطلب الصلاة من الله على رسوله كما علمناه صلى الله عليه وسلم لانه فى مقام طلب المزيد والتعرض لسعة العطاء وكثرته ودوامه فأتى فى هذا المطلوب باسم تقتضيه كما تقول اغفر لى وارحمنى انك أنت الغفور الرحيم ولا يحسن انك أنت السميع البصير فهو راجع الى المتوسل اليه بأسمائه وصفاته وهو من أقرب الوسائل وأحبها اليه . ومنه الحديث الذى فى المسند والترمذى « ألظوا بياذا الجلال والاكرام »ومنه «اللهم انى أسألك بان لك الحمد لا إله الا أنت المنان بديع السموات والارض ياذا الجلال والاكرام» فهذا سؤال له وتوسل اليه بحمده وانه الذى لا اله الا هو المنان فهو توسل اليه باسمائه وصفاته وما أحق ذلك بالاجابة وأعظمه موقعا عند المسؤل وهذا باب عظيم من أبواب التوحيد أشرنا اليه إشارة وقد فتح لمن بصره الله. ولنرجع الى المقصود وهو وصفه تعالى بالاسم المتضمن لصفات عديدة. فالعظيم من اتصف بصفات كثيرة من صفات الكمال .وكذلك الصمد قال ابن عباس هو السيد الذى كمل فى سؤدده وقال ابن وائل هو السيد الذى انتهى سؤدده. وقال عكرمة الذى ليس فوقه أحد وكذلك قال الزجاج الذى ينتهى اليه السؤدد فقد صمد له كل شيء. وقال ابن الانبارى لاخلاف بين أهل اللغة ان الصمد السيد الذى ليس فوقه أحد الذى يصمد اليه الناس فى حوائجهم وأمورهم. واشتقاقه يدل على هذا فانه من الجمع والقصد الذي اجتمع القصد نحوه واجتمعت فيه صفات السؤدد وهذا أصله فى اللغة كما قال

الا بكر الناعى بخيرى بنى اسد * بعمرو بن يربوع وبالسيد الصمد

والعرب تسمى أشرافها بالصمد لاجتماع قصد القاصدين اليه واجتماع صفات

السيادة فيه* السادس صفة تحصل من اقتران أحد الاسمين والوصفين بالآخر وذلك قدر زائد على مفرديهما نحو الغني الحميد العفو القدير الحميد المجيد وهكذا عامة الصفات المقترنة والاسماء المزدوجة فى القرآن فان الغنى صفة كمال والحمد كذلك واجتماع الغنى مع الحمد كمال آخر فله ثناء من غناه وثناء من حمده وثناء من اجتماعهما وكذلك العفو القدير والحميد المجيد والعزيز الحكيم فتأمله فأنه من أشرف المعارف. وأما صفات السلب المحض فلا تدخل فى أوصافه تعالى الا أن تكون متضمنة لثبوت كالاحد المتضمن لانفراده بالربوبية والالهية. والسلام المتضمن لبراءته من كل نقص يضاد كماله وكذلك الاخبار عنه بالسلوب هو لتضمنها ثبوتا كقوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) فانه متضمن لكمال حياته وقيوميته وكذلك قوله تعالى (وما مسنا من لغوب) متضمن لكمال قدرته. وكذلك قوله (ولا يعزب عن ربك من مثقال ذرة) متضمن لكمال علمه وكذلك قوله (لم يلد ولم يولد) متضمن لكمال صمديته وغناه وكذلك قوله (ولم يكن له كفوا أحد) متضمن لتفرده بكماله وأنه لا نظير له. وكذلك قوله تعالى (لا تدركه الابصار) متضمن لعظمته وأنه جل عن أن يدرك بحيث يحاط به وهذا مطرد في كل ما وصف به نفسه من السلوب ويجب أن يعلم هنا أمور*

﴿ أحدها ﴾ أن مايدخل فى باب الاخبار عنه تعالي أوسع مما يدخل فى باب أسمائه وصفاته كالشيء والموجود والقائم بنفسه فانه يخبر به عنه ولا يدخل فى أسمائه الحسنى وصفاته العليا *

﴿ الثانى ﴾ أن الصفة اذا كانت منقسمة الى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها فى أسمائه بل يطلق عليه منها كمالها وهذا كالمريد والفاعل والصانع فان هذه الالفاظ لا تدخل في أسمائه ولهذا غلط من سماه بالصانع عند الاطلاق بل هو الفعال لما يريد فان الارادة والفعل والصنع منقسمة ولهذا انما أطلق على نفسه من ذلك أكمله فعلا وخبرا *

﴿الثالث﴾ انه لايلزم من الاخبار عنه بالفعل مقيدا ان يشتق له منه اسم مطلق كما غلط فيه بعض المتأخرين فجعل من أسمائه الحسنى المضل الفاتن الماكر تعالى الله عن قوله فان هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه منها الا أفعال مخصوصة معينة فلا يجوز أن يسمى بأسمائها المطلقة والله أعلم *

﴿الرابع﴾ أن أسماءه الحسنى هي أعلام وأوصاف والوصف بها لاينافي العلمية بخلاف أوصف العباد فانها تنافي علميتهم لأن أوصافهم مشتركة فنافتها العلمية المختصة بخلاف أوصافه تعالى *

﴿الخامس﴾ أن الاسم من أسمائه له دلالات. دلالة على الذات والصفة بالمطابقة. ودلالة على أحدهما بالتضمن. ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم *

﴿السادس﴾ أن أسماءه الحسنى لها اعتباران اعتبار من حيث الذات واعتبار من حيث الصفات فهي بالاعتبار الاول مترادفة وبالاعتبار الثاني متباينة *

﴿السابع﴾ أن ما يطلق عليه في باب الاسماء والصفات توقيفي وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون توقيفيا كالقديم والشيء والموجود والقائم بنفسه . فهذا فصل الخطاب في مسئلة أسمائه هل هي توقيفية أو يجوز أن يطلق عليه منها بعض مالم يرد به السمع *

﴿الثامن﴾ أن الاسم اذا أطلق عليه جاز أن يشتق منه المصدر والفعل فيخبر به عنه فعلا ومصدرا نحو السميع البصير القدير يطلق عليه منه السمع والبصر والقدرة ويخبر عنه بالافعال من ذلك نحو (قد سمع الله) * (وقدرنا فنعم القادرون) هذا إن كان الفعل متعديا . فان كان لازما لم يخبر عنه به نحو الحي بل يطلق عليه الاسم والمصدر دون الفعل فلا يقال حيي *

﴿التاسع﴾ أن أفعال الرب تبارك وتعالى صادرة عن أسمائه وصفاته وأسماء المخلوقين صادرة عن أفعالهم فالرب تبارك وتعالى فعاله عن كماله . والمخلوق كماله عن فعاله فاشتقت له الاسماء بعد أن كمل بالفعل . فالرب لم يزل كاملا فحصلت

أفعاله عن كماله لأنه كامل بذاته وصفاته فأفعاله صادرة عن كماله كمل ففعل والمخلوق فعل فكمل الكمال اللائق به *

﴿العاشر﴾ احصاء الاسماء الحسنى والعلم بها أصل للعلم بكل معلوم فان المعلومات سواه اما ان تكون خلقا له تعالى أو امرا إما علم بما كونه او علم بما شرعه ومصدر الخلق والامر عن اسمائه الحسنى وهما مرتبطان بها ارتباط المقتضى بمقتضيه فالامر كله مصدره عن أسمائه الحسني وهذا كله حسن لايخرج عن مصالح العباد والرأفة والرحمة بهم والاحسان اليهم بتكميلهم بما أمرهم به ونهاهم عنه فامره كله مصلحة وحكمة ورحمة ولطف واحسان اذ مصدره اسماؤه الحسنى وفعله كله لايخرج عن العدل والحكمة والمصلحة والرحمة اذ مصدره اسماؤه الحسنى فلا تفاوت فى خلقه ولا عبث ولم يخلق خلقه باطلا ولا سدى ولا عبثا وكما ان كل موجود سواه فبايجاده فوجود من سواه تابع لوجوده تبع المفعول المخلوق لخالقه فكذلك العلم بها أصل للعلم بكل ماسواه فالعلم باسمائه وإحصاؤها أصل لسائر العلوم فمن أحصى اسماءه كما ينبغى للمخلوق أحصى جميع العلوم اذ إحصاء اسمائه أصل لاحصاء كل معلوم لأن المعلومات هى من مقتضاها ومرتبطة بها وتأمل صدور الخلق والامر عن علمه وحكمته تعالى ولهذا لاتجد فيها خللا ولا تفاوتا لأن الخلل الواقع فيما يأمر به العبد أو يفعله اما أن يكون لجهله به أو لعدم حكمته. وأما الرب تعالى فهو العليم الحكيم فلا يلحق فعله ولا أمره خلل ولا تفاوت ولا تناقض *

﴿الحادى عشر﴾ ان اسماءه كلها حسنى ليس فيها اسم غير ذلك أصلا وقد تقدم ان من اسمائه مايطلق عليه باعتبار الفعل نحو الخالق والرازق والمحيى والمميت وهذا يدل على أن أفعاله كلها خيرات محض لاشر فيها لأنه لو فعل الشر لاشتق له منه اسم ولم تكن اسماؤه كلها حسنى وهذا باطل فالشر ليس اليه فكما لايدخل فى صفاته ولا يلحق ذاته لايدخل فى أفعاله فالشر ليس اليه لايضاف اليه فعلا ولا وصفا وانما يدخل فى مفعولاته. وفرق بين الفعل والمفعول فالشر قائم بمفعوله المباين

له لا بفعله الذى هو فعله فتأمل هذا فأنه خفي على كثير من المتكلمين وزلت فيه اقدام وضلت فيه افهام وهدى الله أهل الحق لما اختلفوا فيه بأذنه والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم *

﴿الثاني عشر﴾ في بيان مراتب احصاء اسمائه التي من أحصاها دخل الجنة وهذا هو قطب السعادة ومدار النجاة والفلاح . المرتبة الاولى احصاء الفاظها وعددها . المرتبة الثانية فهم معانيها ومدلولها . المرتبة الثالثة دعاؤه بها كما قال تعالى (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها) وهو مرتبتان . احداهما دعاء ثناء وعبادة والثاني دعاء طلب ومسئلة فلا يثني عليه الا بأسمائه الحسنى وصفاته العلى وكذلك لا يسئل الا بها فلا يقال ياموجود أو ياشيء أو ياذات اغفر لى وارحمنى بل يسئل فى كل مطلوب باسم يكون مقتضيا لذلك المطلوب فيكون السائل متوسلا اليه بذلك الاسم . ومن تأمل أدعية الرسل ولا سيما خاتمهم وامامهم وجدها مطابقة لهذا وهذه العبارة اولى من عبارة من قال يتخلق بأسماء الله فانها ليست بعبارة سديدة وهى منتزعة من قول الفلاسفة بالتشبه بالاله على قدر الطاقة . وأحسن منها عبارة ابى الحكم بن برهان وهى التعبد واحسن منها العبارة المطابقة للقرآن وهى الدعاء المتضمن للتعبد والسؤال . فمراتبها اربعة أشدها إنكارا عبارة الفلاسفة وهى التشبه . وأحسن منها عبارة من قال التخلق . واحسن منها عبارة من قال التعبد . واحسن من الجميع الدعاء وهى لفظ القرآن *

﴿الثالث عشر﴾ اختلف النظار فى الأسماء التى تطلق على الله وعلى العباد كالحى والسميع والبصير والعليم والقدير والملك ونحوها فقالت طائفة من المتكلمين هى حقيقة فى العبد مجاز فى الرب وهذا قول غلاة الجهمية وهو اخبث الأقوال وأشدها فسادا . الثاني مقابله وهو أنها حقيقة فى الرب مجاز في العبد وهذا قول أبى العباس الناشى . الثالث أنها حقيقة فيهما وهذا قول أهل السنة وهو الصواب . واختلاف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما . وللرب

تعالى منها ما يليق بجلاله وللعبد منها ما يليق به . وليس هذا موضع التعرض لمأخذ هذه الأقوال وإبطال باطلها وتصحيح صحيحها فان الغرض الاشارة الى أمور ينبغي معرفتها في هذا الباب ولو كان المقصود بسطها لاستدعت سفرين أو أكثر *

﴿ الرابع عشر ﴾ أن الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاث اعتبارات . اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد . الاعتبار الثاني اعتباره مضافا الى الرب مختصا به . الثالث اعتباره مضافا الى العبد مقيدا به فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتا للرب والعبد وللرب منه ما يليق بكماله وللعبد منه ما يليق به . وهذا كاسم السميع الذى يلزمه إدراك المسموعات والبصير الذى يلزمه رؤية المبصرات والعليم والقدير وسائر الأسماء فان شرط صحة إطلاقها حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها فما لزم هذه الأسماء لذاتها فاثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه بل تثبت له على وجه لا يماثله فيه خلقه ولا يشابههم فمن نفاه عنه لاطلاقه على المخلوق ألحد فى أسمائه وجحد صفات كماله . ومن أثبته له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه ومن شبه الله بخلقه فقد كفر ومن أثبته له على وجه لا يماثل فيه خلقه بل كما يليق بجلاله وعظمته فقد برىء من فرث التشبيه ودم التعطيل وهذا طريق أهل السنة وما لزم الصفة لاضافتها الى العبد وجب نفيه عن الله كما يلزم حياة العبد من النوم والسنة والحاجة الى الغذاء ونحو ذلك . وكذلك ما يلزم ارادته من حركة نفسه فى جلب ما ينتفع به ودفع ما يتضرر به . وكذلك ما يلزم علوه من احتياجه الى ما هو عال عليه وكونه محمولا به مفتقرا اليه محاطا به . كل هذا يجب نفيه عن القدوس السلام تبارك وتعالى وما لزم صفة من جهة اختصاصه تعالى بها فانه لا يثبت للمخلوق بوجه كعلمه الذي يلزمه القدم والوجوب والاحاطة بكل معلوم وقدرته وارادته وسائر صفاته فان ما يختص به منها لا يمكن اثباته للمخلوق فاذا أحطت بهذه القاعدة خبرا وعقلتها كما ينبغي خلصت من الآفتين اللتين هما اصل بلاء المتكلمين آفة

التعطيل وآفة التشبيه فانك اذا وفيت هذا المقام حقه من التصور اثبت لله الاسماء الحسني والصفات العلى حقيقة فخلصت من التعطيل ونفيت عنها خصائص المخلوقين ومشابهتهم فخلصت من التشبيه فتدبر هذا الموضع واجعله جنتك التى ترجع اليها فى هذا الباب والله الموفق للصواب*

﴿الخامس عشر﴾ ان الصفة متى قامت بموصوف لزمها أمور أربعة امران لفظيان وامران معنويان فاللفظيان ثبوتي وسلبي فالثبوتى أن يشتق للموصوف منها اسم والسلبي أن يمتنع الاشتقاق لغيره والمعنويان ثبوتى وسلبي فالثبوتى ان يعود حكمها الى الموصوف ويخبر بها عنه والسلبي ان لا يعود حكمها الى غيره ولا يكون خبرا عنه وهى قاعدة عظيمة فى معرفة الاسماء والصفات فلنذكر من ذلك مثالا واحدا وهو صفة الكلام فانه اذا قامت بمحل كانت هو المتكلم دون من لم تقم به واخبر عنه بها وعاد حكمها اليه دون غيره فيقال قال وامر ونهى ونادى وناجى واخبر وخاطب وتكلم وكلم ونحو ذلك وامتنعت هذه الاحكام لغيره فيستدل بهذه الاحكام والاسماء على قيام الصفة به وسلبها عن غيره على عدم قيامها به وهذا هو أصل السنة الذى ردوا به على المعتزلة والجهمية وهو من أصح الاصول طردا وعكسا*

﴿السادس عشر﴾ ان الاسماء الحسنى لا تدخل تحت حصر ولا تحد بعدد فان لله تعالي اسماء وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده لا يعلمها ملك مقرب ولا نبي مرسل كما فى الحديث الصحيح «أسئلك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو انزلته فى كتابك أو استأثرت به فى علم الغيب عندك» فجعل أسماءه ثلاثة اقسام . قسم سمى به نفسه فأظهره لمن شاء من ملائكته أو غيرهم ولم ينزل به كتابه . وقسم أنزل به كتابه فتعرف به الى عباده . وقسم استأثر به فى علم غيبه فلم يطلع عليه أحد من خلقه ولهذا قال «استأثرت به» أى انفردت بعلمه وليس المراد انفراده بالتسمى به لأن هذا الانفراد ثابت فى الاسماء التى أنزل بها كتابه . ومن هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الشفاعة «فيفتح علىّ من محامده بما لا أحسنه الآن» وتلك المحامد هى تفي بأسمائه وصفاته . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «لا أحصى

ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » . وأما قوله ﷺ « إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة » فالكلام جملة واحدة . وقوله « من أحصاها دخل الجنة » صفة لا خبر مستقبل . والمعنى له أسماء متعددة من شأنها أن من أحصاها دخل الجنة : وهذا لا ينفي أن يكون له أسماء غيرها . وهذا كما تقول لفلان مائة مملوك قد أعدهم للجهاد فلا ينفي هذا أن يكون له مماليك سواهم معدون لغير الجهاد وهذا لا خلاف بين العلماء فيه *

﴿ السابع عشر ﴾ إن أسماءه تعالى منها مايطلق عليه مفردا ومقترنا بغيره وهو غالب الأسماء فالقدير والسميع والبصير والعزيز والحكيم وهذا يسوغ أن يدعا به مفردا ومقترنا بغيره فتقول ياعزيز ياحليم ياغفور يارحيم وأن يفرد كل إسم وكذلك في الثناء عليه والخبر عنه بما يسوغ لك الافراد والجمع . ومنها مالا يطلق عليه بمفرده بل مقرونا بمقابله كالمانع والضار والمنتقم فلا يجوز أن يفرد هذا عن مقابله فانه مقرون بالمعطى والنافع والعفوّ فهو المعطى المانع الضار النافع المنتقم العفوّ المعز المذل لأن الكمال فى اقتران كل إسم من هذه بما يقابله لأنه يراد به أنه المنفرد بالربوبية وتدبير الخلق والتصرف فيهم عطاء ومنعا ونفعا وضرا وعفوا وانتقاما . وأما أن يثنى عليه بمجرد المنع والانتقام والاضرار فلا يسوغ . فهذه الاسماء المزدوجة تجرى الاسماء منها مجرى الاسم الواحد الذى يمتنع فصل بعض حروفه عن بعض فهى وإن تعددت جارية مجرى الاسم الواحد ولذلك لم تجىء مفردة ولم تطلق عليه الا مقترنة فاعلمه ﴿ فلو قلت ﴾ يامذل ياضار يامانع وأخبرت بذلك لم تكن مثنيا عليه ولا حامدا له حتى تذكر مقابلها *

﴿ الثامن عشر ﴾ ان الصفات ثلاثة أنواع . صفات كمال . وصفات نقص وصفات لا تقتضى كمالا ولا نقصا وإن كانت القسمة التقديرية تقتضى قسما رابعا وهو ما يكون كمالا ونقصا باعتبارين والرب تعالى منزه عن الأقسام الثلاثة وموصوف بالقسم الاول وصفاته كلها صفات كمال محض فهو موصوف من الصفات

بأكلها وله من الكمال أكمله . وهكذا أسماؤه الدالة على صفاته هى أحسن الاسماء وأكلها فليس فى الاسماء أحسن منها ولا يقوم غيرها مقامها ولا يؤدى معناها وتفسير الاسم منها بغيره ليس تفسيرا بمرادف محض بل هو على سبيل التقريب والتفهيم . واذا عرفت هذا فله من كل صفة كمال أحسن اسم وأكمله وأتمه معنى وأبعده وأنزهه عن شائبة عيب أو نقص فله من صفة الادراكات العليم الخبير دون العاقل الفقيه والسميع البصير دون السامع والباصر والناظر . ومن صفات الاحسان البر الرحيم الودود دون الرفيق والشفوق ونحوهما . وكذلك العلي العظيم دون الرفيع الشريف . وكذلك الكريم دون السخى والخالق البارىء المصوّر دون الفاعل الصانع المشكل والغفور العفوّ دون الصفوح الساتر . وكذلك سائر أسمائه تعالي يجرى على نفسه منها أكلها وأحسنها ومالا يقوم غيره مقامه فتأمل ذلك فأسماؤه أحسن الاسماء كما ان صفاته أكمل الصفات فلا تعدل عما سمى به نفسه الى غيره كما لاتتجاوز ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله الى ما وصفه به المبطلون والمعطلون*

﴿ التاسع عشر ﴾ إن من اسمائه الحسنى مايكون دالا على عدة صفات ويكون ذلك الاسم متناولا لجميعها تناول الاسم الدال علي الصفة الواحدة لها كما تقدم بيانه كاسمه العظيم والمجيد والصمد كما قال ابن عباس فيما رواه عنه ابن ابى حاتم في تفسيره الصمد السيد الذى قد كمل فى سؤدده والشريف الذى قد كمل فى شرفه والعظيم الذى قد كمل فى عظمته. والحليم الذى قد كمل فى حلمه . والعليم الذى قد كمل فى علمه . والحكيم الذى قد كمل فى حكمته وهو الذى قد كمل فى أنواع شرفه وسؤدده وهو الله سبحانه . هذه صفته لاتنبغى الا له ليس له كفوا أحد وليس كمثله شيء سبحان الله الواحد القهار هذا لفظه . وهذا مماخفى علي كثير ممن تعاطى الكلام فى تفسير الأسماء الحسنى ففسر الاسم بدون معناه ونقصه من حيث لا يعلم فمن لم يحط بهذا علما بخس الاسم الأعظم حقه وهضمه معناه فتدبره*

﴿ العشرون ﴾ وهى الجامعة لما تقدم من الوجوه وهو معرفة الالحاد فى أسمائه حتى لايقع فيه . قال تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون) والالحاد فى أسمائه هو العدول بها وبحقائقها ومعانيها عن الحق الثابت لها وهو مأخوذ من الميل كما يدل عليه مادته ل ح د . فمنه اللحد وهو الشق فى جانب القبر الذى قد مال عن الوسط . ومنه الملحد فى الدين المائل عن الحق الى الباطل . قال ابن السكيت الملحد المائل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه . ومنه الملتحد وهو مفتعل من ذلك. وقوله تعالى (ولن تجد من دونه ملتحدا) أى من تعدل اليه وتهرب اليه وتلتجىء اليه وتبتهل اليه فتميل اليه عن غيره . تقول العرب التحد فلان الى فلان اذا عدل اليه . اذا عرف هذا فالالحاد فى أسمائه تعالى أنواع * أحدها أن يسمى الأصنام بها كتسميتهم اللات من الالهية والعزى من العزيز . وتسميتهم الصنم إلها وهذا إلحاد حقيقة فانهم عدلوا بأسمائه الى أوثانهم وآلهتهم الباطلة * الثانى تسميته بما لا يليق بجلاله كتسمية النصارى له أبا وتسمية الفلاسفة له موجبا بذاته أو علة فاعلة بالطبع ونحو ذلك * وثالثها وصفه بما يتعالى عنه ويتقدس من النقائص كقول أخبث اليهود أنه فقير . وقولهم انه استراح بعد أن خلق خلقه . وقولهم (يد الله مغلولة) وأمثال ذلك مما هو إلحاد فى أسمائه وصفاته * ورابعها تعطيل الاسماء عن معانيها وجحد حقائقها كقول من يقول من الجهمية وأتباعهم أنها ألفاظ مجردة لا تتضمن صفات ولا معانى فيطلقون عليه اسم السميع والبصير والحى والرحيم والمتكلم والمريد ويقولون لا حياة له ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا إرادة تقوم به وهذا من أعظم الالحاد فيها عقلا وشرعاً ولغة وفطرة وهو يقابل إلحاد المشركين فان أولئك أعطوا أسماءه وصفاته لآلهتهم وهؤلاء سلبوه صفات كماله وجحدوها وعطلوها فكلاهما ملحد فى أسمائه ثم الجهمية وفروخهم متفاوتون فى هذا الالحاد فمنهم الغالى والمتوسط والمنكوب . وكل من جحد شيئا عما وصف الله به نفسه

أو وصفه به رسوله فقد ألحد في ذلك فليستقل أو ليستكثر * وخامسها تشبيه صفاته بصفات خلقه تعالي الله عما يقول المشبهون علوا كبيرا . فهذا الالحاد فى مقابلة إلحاد المعطلة فان أولئك نفوا صفة كماله وجحدوها وهؤلاء شبهوها بصفات خلقه فجمعهم الالحاد وتفرقت بهم طرقه وبرأ الله أتباع رسوله وورثته القائمين بسنته عن ذلك كله فلم يصفوه الا بما وصف به نفسه ولم يجحدوا صفاته ولم يشبهوها بصفات خلقه ولم يعدلوا بها عما أنزلت عليه لفظا ولا معنى بل أثبتوا له الأسماء والصفات ونفوا عنه مشابهة المخلوقات فكان إثباتهم بريا من التشبيه وتنزيههم خليا من التعطيل لا كمن شبه حتى كأنه يعبد صنما أو عطل حتى كأنه لايعبد الا عدماً . وأهل السنة وسط فى النحل كما ان أهل الاسلام وسط في الملل.توقد مصابيح معارفهم من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء* فنسأل الله تعالى أن يهدينا لنوره ويسهل لنا السبيل الى الوصول الي مرضاته ومتابعة رسوله انه قريب مجيب . فهذه عشرون فائدة مضافة الي القاعدة التى بدأنا بها فى أقسام مايوصف به الرب تبارك وتعالى فعليك بمعرفتها ومراعاتها ثم اشرح الاسماء الحسني إن وجدت قلبا عاقلا ولسانا قائلا ومحلا قابلا وإلا فالسكوت أولى بك فجناب الربوبية أجل وأعز مما يخطر بالبال أو يعبر عنه المقال (وفوق كل ذى علم عليم) حتى ينتهى العلم إلي من أحاط بكل شيء علما . وعسى الله أن يعين بفضله على تعليق شرح الأسماء الحسنى مراعياً فيه أحكام هذه القواعد بريئا من الالحاد فى أسمائه وتعطيل صفاته فهو المانّ بفضله والله ذو الفضل العظيم *

فائدة

المعنى المفرد لا يكون نعتا ونعنى بالمفرد ما دل لفظه علي معنى واحد نحو علم وقدرة لانه لارابط بينه وبين المنعوت لانه اسم جنس على حياله. فاذا قلت ذو علم وذو قدرة كان الرابط ذو. فاذا قلت عالم وقادر كان الرابط الضمير فكل نعت وان كان مفردا فى لفظه فهو دال على معلومين حامل ومحمول فالحامل هو الاسم المضمر والمحمول هو الصفة وانما أضمر فى الصفة ولم يضمر فى المصدر وهو الصفة فى الحقيقة لان هذا الوصف مشتق من الفعل والفعل هو الذى يضمر فيه دون المصدر لانه انما صيغ من المصدر ليخبر به عن فاعل فلابد له مما صيغ لأجله إما ظاهر او إما مضمرا ولا كذلك المصدر لانه اسم جنس فحكمه حكم سائر الأجناس ولذلك ينعت الاسم بالفعل لتحمله الضمير ﴿فان قلت﴾ فأيهما هو الأصل فى باب النعت قلت الاسم أصل للفعل فى باب النعت والفعل أصل لذلك الاسم فى غير باب النعت وانما قلنا ذلك لان حكم النعت ان يكون جاريا على المنعوت فى اعرابه لانه هو مع زيادة معنى ولان الفعل أصله أن يكون له صدر الكلام لعمله فى الاسم وحق العامل التقدم لاسيا ان قلنا ان العامل فى النعت هو العامل فى المنعوت وعلى هذا لا يتصور أن يكون الفعل أصلا فى باب النعت لأن عوامل الاسماء لا تعمل في الأفعال فعلى هذا لا ينبغى أن ينعت النعت فتقول مررت برجل عاقل كريم على أن يكون كريما صفة للعاقل بل للرجل لان النعت ينبىء عن الاسم المضمر وعن الصفة والمضمر لا ينعت ولانه قد صار بمنزلة الجملة من حيث دل على الفعل والفاعل والجملة لا تنعت ولأنه يجرى مجرى الفعل فى رفع الاسماء والفعل لا ينعت قاله ابن جنى وبعد فلا يمتنع أن ينعت النعت اذا جرى النعت الأول مجرى

الاسم الجامد ولم يرد به ما هو جار على الفعل *

فصل

ولما علم من افتقاره الى الضمير لا يجوز اقامه النعت مقام المنعوت لوجهين أحدهما احتماله الضمير فاذا حذفت المنعوت لم يبق للضمير ما يعود عليه الثانى عموم الصفة فلا بد من بيان الموصوف بها ما هو ؟ فان أجريت الصفة مجرى الاسم مثل جاءنى الفقيه وجالست العالم خرج عن الاصل الممتنع وصار كسائر الاسماء وان جئت بفعل يختص بنوع من الاسماء واعملته فى نوع يختص بذلك النوع(١) كان حذف المنعوت حسنا كقولك أكلت طيبا ولبست لينا وركبت فارها ونحوه أقمت طويلا وسرت سريعا لان الفعل يدل على المصدر والزمان فجاز حذف المنعوت ههنا لدلالة الفعل عليه. وقريب منه قوله تعالى (ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين) لدلالة الذرية عليه الموصوف بالصفة وان كان فى كلامك حكم منوط بصفة احتمل الكلام على تلك واستغنى عن ذكر الموصوف كقولك مؤمن خير من كافر وغنى أحظى من فقير والمؤمن لا يفعل كذا ولعنة الله على الظالمين «والمؤمن يأكل فى معى واحد والكافر يأكل فى سبعة أمعاء(٢)» وقولهم وابيض كالمخراق البيت وقول الآخر. واسمر خطى لان الفخر والمدح انما يتعلق بالصفة دون الموصوف فمضمون هذا الفصل ينقسم خمسة أقسام. نعت لا يجوز حذف منعوته كقولك لقيت سريعا وركبت خفيفا. ونعت يجوز حذف منعوته على قبح نحو لقيت ضاحكا ورأيت جاهلا فجوازه لاختصاص الصفة بنوع واحد من الاسماء وقسم يستوى فيه الامران نحو اكلت

---

(١) أى من الصفات يختص بذلك النوع من الاسماء (٢) المعى واحد الامعاء وهى المصارين. قال فى النهاية هذا مثل ضربه للمؤمن وزهده فى الدنيا والكافر وحرصه عليها وليس معناه كثرة الأكل دون الاتساع فى الدنيا. والله أعلم.

طيبا وركبت فارها(١) ولبست لينا وشربت عذبا لاختصاص الفعل بنوع من المفعولات . وقسم يقبح فيه ذكر الموصوف لكونه حشوا فى الكلام نحو أكرم الشيخ ووقر العالم وارفق بالضعيف وارحم المسكين وأعط الفقير وأكرم البر وجانب الفاجر. ونظائره لتعليق الأحكام بالصفات واعتمادها عليها بالذكر . وقسم لايجوز فيه البتة ذكر الموصوف كقوله دابة أبطح وأجرع وأبرق للمكان وأسود للحية وأدهم للقيد وأخيل للطائر . فهذه فى الأصول نعوت ولكنهم لايجرونها نعتا على منعوت فنقف عند ماوقفوا ونترك القياس اذا تركوا *

فائدة بديعة

اذا نعت الاسم بصفة هى كسببه ففيه ثلاثة أوجه . أحدها وهو الأصل أن تقول مررت برجل حسن أبوه بالرفع لأن الحسن ليس صفة له فتجرى عليه وإنما ذكرت الجملة لتميز بها بين الرجل وبين من ليس عنده أب كأبيه فلما تميز بالجملة من غيره صارت فى موضع النعت وتدرجوا من ذلك الى أن قالوا حسن أبوه بالجر وأجروه نعتا على الأول وان كان الأب(٢) من حيث تميز وتخصص كما يتخصص بصفة نفسه. والوجه الثالث مررت برجل حسن الأب فيصير نعتا للأول ويضمر فيه مايعود عليه حتى كأن الحسن له وانما فعلوا ذلك مبالغة وتقريبا للنسب(٣) وحذفا للمضاف وهو الأب وإقامة المضاف اليه مقامه وهو الهاء، ولما قام الضمير مقام الاسم المرفوع

(١) أى نشيطا حادّا قويا .(٢) العبارة فيها سقط لانه خبر كان غير موجود الظاهر أنها هكذا (وإن كان هو نعت الأب) وقوله من حيث تميز به وتخصص الخ تعليل لاجرائه نعتا عن الأول (٣) هكذا فى الأصل النسب ولعلها السبب بدليل آخر الكلام ولأن النعت فى هذه الصورة يقال له نعت سبي لا نسبي

صار ضميرا مرفوعا فاستتر فى الفعل فقلت برجل حسن ثم أضفته الي النسب الذي من أجله كان حسنا وهو الأب ودخول الألف واللام علي النسب انما هى لبيان الحسن . وهذا الوجه لا يجوز الا فى الموضع الذى يجوز فيه حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه وذلك غير مطرد الجواز وانما يجوز حيث يقصدون المبالغة تفخيم الأمر وان بعد النسب كان الجواز أبعد كقولك نابح الكلب وصاهل فرس العبد وما امتنع فى هذا الفصل فانه يجوز فى الفصل الذى قبله من حيث لم يقيموا فيه مضافا مقام المضاف اليه وانما حكمنا باختلاف المعاني فى هذه الوجوه الثلاثة من حيث اختلف اللفظ فيها لأن الأصل أن لا يختلف لفظان الا لاختلاف المعنى ولا يحكم باتحاد المعني مع اختلاف اللفظ الا بدليل . فمعنى الوجه الأول تمييز الاسم من غيره بالجملة التى بعده . ومعنى الوجه الثانى تمييز الاسم من غيره مع انجرار الوصف اليه بمدح أو ذم . ومعنى الوجه الثالث نقل الصفة كلها الى الاول على حذف المضاف مع تبيين السبب الذى صيره كذلك وأكثر ما يكون هذا الوجه فيما قرب سببه جدا نحو عظيم القدر وشريف الأب لأن شرف الأب شرف له وكذلك القدر والوجه وههنا يحسن حذف المضاف وإقامة المضاف اليه مقامه *

فائدة

ان قيل لم اكتسب المضاف التعريف من المضاف اليه ولم يكتسب المضاف اليه التنكير من المضاف وهو مقدم عليه فى اللفظ لاسيما والتنكير أصل فى الاسماء والتعريف فرع عليه ﴿ قيل ﴾ الجواب من وجهين . أحدهما أنهم قد حكم غلبوا المعرفة على النكرة فى غير هذا الموضع نحو هذا زيد ورجل ضاحكين

على الحال ولا يجوز ضاحكان على النعت تغليبا لحـكم المعرفة لأنهم رأوا الاسم المعرفة يدل على معنيين الرجل وتعيينـه والشيء وتخصيصه من غيره والنـكرة لا تدل الا على معنى مفرد فـكان ما يدل على معنيين أقوى مما يدل على معنى واحد وهذا أصل نافع فحصله * الثانى أن المضاف اليه بمنزلة آلة التعريف فصار كالألف واللام . ألا ترى أنك اذا قلت غلام زيد فهو بمنزلة قولك الغـلام لمن تعرفه بذلك . وكذلك اذا قلت كتاب سيبويه فهو بمنزلة قولك الكتاب وكذلك اذا قلت سلطان المسلمين فهو بمنزلة قولك السلطان فتعريفه باللام فى أوله وتعريفه بالاضافة من آخره ﴿ فان قيل ﴾ فاذا اكتسب التعريف من المضاف اليه فـكان ينبغى أن يعطى حكمه ﴿ قيل ﴾ وإن استفاد منه التعريف لم يستفد منه خصوصية تعريفه وانما اكتسب منـه تعريفا آخر كما اكتسبه من لام التعريف . ألا ترى أنه اذا أضيف الى المضمر لم يكتسب منـه الاضمار واذا أضيف الى المبهم لم يكتسب منه الابهام فلا الأول اقتبس من الثانى خصوصية تعريفـه ولا الثانى اقتبس من الأول تنـكيره والمضاف اليه فى ذلك كالآلة الداخلة على الاسم *

فائدة

من كلام السهيلى الـكلام هو تعبير عما فى نفس المتـكلم من المعانى فاذا أضمر ذلك المعنى فى نفسه أي أخفاه ودل المخاطب عليه بلفظ خاص سمى ذلك اللفظ ضميرا تسمية له باسم مدلوله . ولا يقال فـكان ينبغى أن يسمى كل لفظ ضميرا على ما ذكرتم لأن هنا مراتب ثلاثة . أحدها المعنى المضمر وهو حقيقـة الرجل مثلا . والثانى اللفظ المميز له عن غيره وهو زيد وعمرو . والثالث اللفظ المعبر عن هذا الاسم الذى اذا أطلق كان المراد به ذلك الاسم بخلاف قولك

زيد وعمرو فانه ليس ثم الا لفظ ومعنى فخصوا اسم الضمير بما ذكرناه .
والمضمرات فى كلامهم نحو ستين ضميرا وأحوالها معلومة لكن ننبه على أسرارها من أحكام المضمرات * اعلم أن المتكلم لما استغنى عن اسم الظاهر فى حال الأخبار لدلالة المشاهدة عليه جعل مكانه لفظا يومىء به اليه وذلك اللفظ مؤلف من همزة ونون . أما الهمزة فلأن مخرجها من الصدر وهو أقرب مواضع الصوت الى المتكلم إذ المتكلم فى الحقيقة محله وراء حبل الوريد . قال الله تعالى (ولقد خلقنا الانسان ونعلم ماتوسوس به نفسه ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) ألاتراه يقول (مايلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) يعني مايلفظ المتكلم فدل على أن المتكلم أقرب شيء الى حبل الوريد فاذا كان المتكلم على الحقيقة محله هناك وأردت من الحروف مايكون عبارة عنه فأولاها بذلك ما كان مخرجه من جهته وأقرب المواضع الى محله وليس الا الهمزة أو الهاء والهمزة أحق بالمتكلم لقوتها بالجهر والشدة وضعف الهاء بالخفاء فكان ماهو أجهر أقوى وأولى بالتعبير عن اسم المتكلم الذى الكلام صفة له وهو أحق بالاتصاف به . وأما اتصالها بالهاء مع النون فلما كانت الهمزة بانفرادها لا تكون اسما منفصلا كان أولى ما وصلت به النون أو بحرف المد واللين إذ هى أمهات الزوائد ولم يمكن حروف المد مع الهمزة لذهابها عند التقاء الساكنين نحو أنا الرجل فلو حذف الحرف الثاني لبقيت الهمزة فى أكثر الكلام منفردة مع لام التعريف فتلتبس بالألف التي هى أخت اللام فيختل أكثر الكلام فكان أولى ما قرن به النون لقربها من حرف المد واللين ثم ثبتوا النون لخفائها بالالف فى حال السكت أو بهاء فى لغة من قال أنه ثم لما كان المخاطب مشاركا للمتكلم فى حال معنى الكلام إذ الكلام مبدأه من المتكلم ومنتهاه عند المخاطب ولولا المخاطب ما كان كلام المتكلم لفظا مسموعا ولا احتاج الى التعبير عنه فلما اشتركا فى المقصود بالكلام وفائدته اشتركا فى اللفظ الدال على الاسم الظاهر. وهو الألف والنون وفرق بينهما بالتاء خاصة وحصت التاء بالمخاطب لثبوتها

علامة الضمير فى قمت ﴿فان قلت﴾ فهى علامة لضمير المتكلم فى قمت فلم كان المخاطب أولى بها ﴿قلت﴾ الاصل فى التاء للمخاطب وانما المتكلم دخيل عليه ولما كان دخيلا عليه خصوه بالضم لأن فيه من الجمع والاشارة الى نفسه ما ليس فى الفتحة وخصوا المخاطب بالفتح لأن فى الفتحة من الاشارة اليه ماليس فى الضمة وهذا معلوم فى الحس . وأما ضمير المتكلم المخفوض فانما كان ياء لأن الاسم الظاهر لما ترك لفظه استغناء ولم يكن بد من علامة دالة عليه كان أولى الحروف بذلك حرف من حروف الاسم المضمر وذلك لا يمكن لاختلاف أسماء المتكلمين وانما أرادوا علامة تختص بكل متكلم في حال الخفض والأسماء مختلفة الألفاظ متفقة فى حال الاضافة الى الياء فى الكسرة التى هى علامة الخفض الا أن الكسرة لا تستقل بنفسها حتى تمكن فتكون ياء فجعلوا الياء علامة لكل متكلم مخفوض ثم شركوا النصب مع الخفض فى علامة الاضمار لاستوائها فى المعنى الا أنهم زادوا نونا فى ضمير المنصوب وقاية للفعل من الكسر وأما ضمير المتكلم المتصل فعلامته التاء المضمومة وأما المتكلمون فعلامتهم نا فى الأحوال كلها . وسرهم أنهم لما تركوا الاسم الظاهر وأرادوا من الحروف مايكون علامة عليه أخذوا من الاسم الظاهر ما يشترك جميع المتكلمين فيه فى حال الجمع والتثنية وهى النون التى فى آخر اللفظ وهى موجودة فى التثنية والجمع رفعا ونصبا وجرا فجعلوها علامة المتكلمين جمعا كانوا أو تثنية وزادوا بعدها ألفا كيلا تشبه التنوين أو النون الخفيفة ولحكمة أخرى وهى القرب من لفظ أنا لأنها من ضمير المتكلمين فانها ضمير متكلم فلم يسقط من لفظة أنا إلا الهمزة التى هى أصل فى المتكلم الواحد وأما جمع المتكلم وتثنيته ففرع طار عن الأصل فلم تمكن فيه الهمزة التى تقدم اختصاصها بالمتكلم حتى خصت به فى أفعل وخص المخاطب التاء فى تفعل لما ذكرناه . وأما ضمير المرفوع المتصل فانما خص بالتاء لأنهم حين أرادوا حرفا يكون علامة على الاسم الظاهر المستغنى عن ذكره

كان أولى الحروف بذلك حرفا من الاسم وهو مختلف كما تقدم فأخذوا من الاسم ما لا تختلف الاسماء فيه في حال الرفع وهى الضمة وهى لا تستقل بنفسها مالم تكن واوا ثم رأوا الواو لا يمكن تعاقب الحركات عليها لثقلها وهم يحتاجون الى الحركات في هذا الضمير فرقا بين المتكلم والمخاطب المؤنث والمخاطب المذكر فجعلوا التاء مكان الواو لقربها من مخرجها ولانها قد تبدل منها في كثير من الكلام كتراث وتجاه فاشترك ضمير المتكلم والمخاطب في التاء كما اشتركا في الالف والنون من أنا وانت لانهما شريكان في الكلام لان الكلام من حيث كان للمخاطب كان لفظا ومن حيث كان للمتكلم كان معنى ثم وقع الفرق بين ضميريهما بالحركة دون الحروف لما تقدم .وأما ضمير المخاطب نصبا وجرا فكان كافا دون الياء لان الياء قد اختص بها المتكلم نصبا وخفضا فلو أمكنت فيه الحركات أووجد مايقوم مقامها في البدل كما كانت التاء مع الواو اشترك المخاطب مع المتكلم في حال الخفض كما اشترك معه في الباقي حال الرفع فلما لم يمكن ذلك ولم يكن بد من حروف تكون علامة اضمار كان الكاف أحق بهذا الموطن لان المخاطبين وان اختلف اسماؤهم الظاهرة فكل واحد منهم متكلم ومقصود في الكلام الذي هو اللفظ ومن أجله احتيج الى التعبير بالالفاظ عما في النفس فجعل الكلام المبدوء بها في لفظ الكلام علامة اضمار المخاطب الاتراه لايقع علامة اضمار له الا بعد كلام كالفعل والفاعل نحو أكرمتك لانهما كلام والفعل وحده ليس كلاما فلذلك لم تكن علامة الضمير كافا الا بعد كلام من فعل وفاعل أو مبتدا وخبر ﴿فان قيل﴾ فالمتكلم أيضاً هوصاحب الكلام فهو أحق بان تكون الكاف المأخوذة من لفظ الكلام علامة للاسم قيل الكاف لفظ فهى أحق بالمخاطب لان الكلام أنما لفظ به من أجله. وأما ضمير الغائب المنفصل فهاء بعدها واو لان الغائب لما كان مذكورا بالقلب واستغنى عن اسمه الظاهر بتقدمه كانت الهاء التي مخرجها من الصدر قريبا من محل الذكر أولي بان تكون عبارة على

مذكور بالقلب ولم تكن الهمزة لانها مجهورة شديدة فكانت أولى بالمتكلم الذى هو أظهر والهاء لخفائها أولى بالغائب الذى هو أخفى وأبطن ثم وصلت بالواو لانه لفظ يرمز به الى المخاطب ليعلم مافى النفس من المذكور والرمز بالشفتين والواو مخرجها من هناك فخصت بذلك ثم طردوا أصلهم فى ضمير الغائب المنفرد فجعلوه فى جميع أحواله هاء الا فى الرفع وانما فعلوا ذلك لانهم رأوا الفرق بين الحالات واقعا باختلاف حال الضمير لانه اذا دخل عليها حرف الجر كسرت الهاء وانقلبت واوه ياء واذا لم يدخل عليه بقى مضموما على أصله واذا كان فى حال الرفع لم يكن له علامة فى اللفظ لان الاسم الظاهر قبل الفعل علم ظاهر يغنى المخاطب عن علامة اضمار فى الفعل بخلاف المتكلم والمخاطب لانك تقول فى الغائب زيد قائم فتجد الاسم الذى يعود عليه الضمير موجودا ظاهرا فى اللفظ ولا تقول فى المتكلم زيد قمت ولا فى المخاطب زيد قمت فلما اختلف أحوال الضمير الغائب لسقوط علامته فى الرفع وتغير الهاء بدخول حروف الخفض قام ذلك عندهم مقام علامات الاعراب فى الظاهر وما هو بمنزلتها فى المضمر كالتاء المبدلة من الواو والياء المثبتة والكسرة والكاف المختصة بالمفعول والمجرور الواقعين بعد الكلام التام ولا يقع بعد الكلام الا منصوب أومجرور فكانت الكاف المأخوذة من لفظ الكلام علامة على المنصوب والمجرور اذا كان مخاطبا وأما نحن فضمير منفصل للمتكلمين تثنية وجمعا وخصت بذلك لما لم يكن لهم التثنية والجمع فى المتكلم المضمر لان حقيقة التثنية ضم شىء الى مثله فى اللفظ والجمع ضم شىء الى أكثر منه مما يماثله فى اللفظ فاذا قلت زيدان فمعناه زيد وزيد وأنتم معناه أنت وأنت وأنت والمتكلم لايمكنه أن يأتى باسم مثنى أومجموعا فى معناه لانه لايمكنه أن يقول أنا فيضم الى نفسه مثله فى اللفظ فلما عدم ذلك ولم يكن بد من لفظ يشير الى ذلك المعنى وان لم يكنه فى الحقيقة جاءوا بكلمة تقع على الاثنين والجمع فى هذا الموطن ثم كانت الكلمة آخرها نون وفى أولها اشارة

الى الاصل المتقدم الذى لم يمكنهم الاتيان به وهو تثنية انا التى هى بمنزلة عطف اللفظ على مثله فاذا لم يمكنهم ذلك فى اللفظ مثنى كانت النون المكررة تنبيها عليه وتلويحا عليه .وخصت النون بذلك دون الهمزة لما تقدم من اختصاص ضمير الجمع بالنون وضمير المتكلم بالهمزة ثم جعلوا بين النون حاء ساكنة لقربها من مخرج الالف الموجودة فى ضمير المتكلم قبل النون وبعدها ثم بنوها على الضم دون الفتح والكسر اشارة الى أنه ضمير مرفوع وشاهده ماقلناه فى الباب من دلالة الحروف المقطعة على المعانى والرمز بها اليها وقوع ذلك فى منثور كلامهم ومنظومه .فمنه قلت لها قفى قالت قاف .ومنه الاتا فيقول الآخر ألافا يعنى ألا ترتحل فيقول الا فارحل .ومنه

بالخير خيراتا وان شرافا * وما أريد الشر الا أن تشا

وكقولهم مهيم فى ماهذا يا امرؤ.وايش فى أى شىء .وم الله فى أيمن الله . ومن هذا الباب حروف التهجى فى أوائل السور . وقد رأيت لابن فورك نحو من هذا فى اسم الله .قال الحكمة فى وجود الألف فى أوله أنها من أقصى مخارج الصوت قريبا من القلب الذى هو محل المعرفة اليه ثم الهاء فى آخره مخرجها من هناك أيضا لأن المبتدا منه والمعاد اليه والاعادة أهون من الابتداء وكذلك لفظ الهاء أهون من لفظ الهمزة هذا معنى كلامه فلم يقل ماقلناه فى المضمرات الا اقتضابا من أصول أئمة النحاة واستنباطا من قواعد اللغة فتأمل هذه الأسرار ولا يزهدنك فيها نبو طباع أكثر الناس عنها واستغناؤهم بظاهر من الحياة الدنيا عن الفكر فيها والتنبيه عليها فانى لم ألخص عن هذه الأسرار وخفى التعليل فى الظواهر والاضمار الا قصد التفكر والاعتبار فى حكمة من خلق الانسان وعلمه البيان فمتى لاح لك من هذه الأسرار سر وكشف لك عن مكنونها فكر فاشكر الواهب للنعمى وقل رب زدنى علما *

فائدة بديعة

الاسم من هذا الذال وحدها دون الألف على أصح القولين بدليل سقوط الألف فى التثنية والمؤنث وخصت الذال بهذا الاسم لأنها من طرف اللسان والمبهم مشار اليه فالمتكلم يشير نحوه بلفظه أو بيده ويشير مع ذلك بلسانه فان الجوارح خدم القلب فاذا ذهب القلب الي شيء ذهابا معقولا ذهبت الجوارح نحوه ذهابا محسوسا والعمدة في الاشارة فى مواطن التخاطب علي اللسان ولا يمكن إشارته الا بحرف يكون مخرجه من عذبة اللسان التى هى آلة الاشارة دون سائر أجزائه فاما الذال أو التاء فالتاء مهموسة رخوة فالمجهور أو الشديد من الحروف أولى منها للبيان والذال مجهورة فخصت بالاشارة الى المذكر وخصت التاء بالاشارة الى المؤنث لأجل الفرق وكانت التاء به أولى لهمسها وضعف المؤنث ولأنها قد ثبتت علامة التأنيث فى غير هذا الباب ثم بينوا حركة الذال بالألف كما فعلوا فى النون من أنا وربما شركوا المؤنث مع المذكر فى الذال فاكتفوا بالكسرة فرقا بينهما وربما اكتفوا بمجرد لفظ التاء فى الفرق بينهما وربما جمعوا بين لفظ التاء والكسرة حرصاً على البيان . وأما فى المؤنث الغائب فلا بد من لفظ التاء مع الكسرة لأنه أحوج الى البيان لدلالة المشاهدة علي الخاطر فتقول تيك وربما زادوا اللام توكيدا كما زادوها فى المذكر الغائب الا أنهم سكنوها فى المؤنث لئلا تتوالى الكسرات مع التاء وذلك ثقيل عليهم وكانت اللام أولي بهذا الموطن حين أرادوا الاشارة الي البعيد فكثرت الحروف حين كثرت مسافة هذه الاشارة وقللوها حين قلت لأن اللام قد وجدت فى كلامهم توكيدا وهذا

الموطن موطن توكيد وقد وجدت بمعنى الاضافة للشيء. وهـذا الموطن شبيه بها لأنك اذا أومأت الى الغائب بالاسم المبهم فأنت مشير الى من يخاطب ويقبل عليه لينظر الى من تشير إما بالعين وإما بالقلب. وكذلك جئت بكاف الخطاب فكأنك تقول له لك أقول ولك أرمز بهـذا الاسم فنى اللام طرف من هذا المعنى كما كان ذلك فى الـكاف وكما لم يكن الـكاف ههنا إسما مضـمرا لم يكن اللام حرف جر وانمـا كل منهما طرف من المعـني دون جميعه فلذلك خلعوا من الـكاف معنى الاسمية وأبقوا فيها معنى الخطاب واللام كذلك انمـا اجتلبت لطرف من معناها الذى وضـعت له فى باب الاضافة. وأما دخول هاء التنبيـه فلأن المخاطب يحتاج الى تنبيه على الاسم الذى يشير به اليه لأن للاشارة قرائن حال يحتاج الى أن ينظر اليها فالمتـكلم كأنه آمر له بالالتفات الى المشار اليه أو منبه له فلذلك اختص هذا الموطن بالتنبيه وقلمـا يتـكلمون به فى المبهم الغائب لأن كاف الخطاب يغنى عنها مع أن المخاطب مأمور بالالتفات بلحظه الى المبهم الحاضر فـكان التنبيه فى أول الـكلام أولى بهذا الموطن لأنه بمنزلة الأمر الذى له صدر الكلام. وعندي أن حرف التنبيه بمنزلة حرف النـداء وسائر حروف المعانى لايجوز أن تعمل معانيها فى الأحوال ولا فى الظروف كما لايعـمل معنى الاستفهام والنفى فى هل وما فى ذلك ولا نعلم حرفا يعمل معناه فى الحال والظرف الا كان وحدها على أنها فعل فدع عنك ما شـعبوا به في مسائل الحال فى هذا الباب من قولهم هذا قائما زيد وقائما هذا زيد فانه لايصلح من ذلك الا تأخـير الحال عن الاسم الذى هو ذا لأن العامل فيها معنى الاشارة دون معـني التنبيه وكلاهما معنوى ﴿ فان قيل ﴾ لم جاز أن يعمل فيه معنى الاشارة دون معـنى التنبيه وكلاهما معنوى ﴿ قيـل ﴾ معنى الاشارة يدل عليه قرائن الأحوال من الايمـاء باللحظ واللفظ الخارج من طرف اللسان وهيئـة المتـكلم فقامت تلك الدلالة مقام التصريح بلفظ الاشارة لأن الدال على المعنى إما لفظ واما إشارة

واما لحظ فقد جرت الاشارة مجرى اللفظ فلتعمل فيما عمل فيه اللفظ وان لم تقو قوته فى جميع أحكام العمل . وأصح من هذا أن يقال معنى الاشارة ليس هو العامل إذ الاسم الذي هو هذا ليس بمشتق من أشار يشير ولو جاز أن تعمل أسماء الاشارة لجاز أن تعمل علامات الاضمار لأنها أيضا إيماء وإشارة الى مذكور وانما العامل فعل مضمر تقديره انظر وابصر لدلالة الحال عليه من التوجه واللفظ وقد قالوا لمن الدار مفتوحا بابها فأعملوا فى الحال معنى انظر وابصر ودل عليه التوجه من المتكلم بوجهه نحوها وكذلك (هذا بعلى شيخا) وهو قوى فى الدلالة لاجتماع اللفظ مع التوجه . واذا ثبت هذا فلا سبيل الى تقديم الحال لأن العامل المعنوي خفى يدل عليه الدليل اللفظى أو التوجه أو ما شا كله

فائدة

العامل فى النعت هو العامل فى المنعوت وكان سيبويه الى هذا ذهب حين منع أن يجمع بين نعتين للاسمين اذا اتفق إعرابهما واختلف عاملاهما نحو جاء زيد وهذا عمرو العاقلان . وذهب قوم الى أن العامل فى النعت معنوى وهو كونه فى معنى الاسم المنعوت فانما ارتفع أو انتصب من حيث كان هو الأول فى المعنى لامن حيث كان الفعل عاملا فيه وكيف يعمل فيه وهو لايدل عليه انما يدل على فاعل أو مفعول أو مصدر دلالة واحدة من جهة اللفظ . وأما الظروف فمن دليل آخر . قال السهيلى والى هذا أذهب وليس فيه نقض لما منعه سيبويه من الجمع بين نعتى الاسمين المتفقين فى الاعراب اذا اختلف العامل فيهما لأن العامل فى النعت وان كان هو المنعوت فلولا العامل فى المنعوت لما صح رفع النعت ولا نصبه فكان الفعل هو العامل فى النعت فامتنع اشتراك عاملين فى معمول واحد

وان لم يكونا عاملين فيه فى الحقيقة ولـكنهما عاملان فيما هو فى المعنى وانما قوى عندنا هذا القول الثانى لوجوه. منها امتناع تقـديم النعت على المنعوت ولو كان الفعل عاملا فيه لمـا امتنع أن يليه معموله كما يليه المعمول تارة والفاعل أخرى وكما يليه الحال والظرف ولا يصح أن يليه ما عمل فيه غيره لو قلت قام زيداً ضارب تريد ضارب زيدا أو ضربت عمرا رجلا ضاربا تريد ضربت رجلا ضاربا عمرا لم يجز فلا يلى العامل الا ما عمل فيه فـكذلك لا يلى كان إلا ماعملت فيه ولذلك تقول خبر إن المرفوع ليس بمعمول لأن وانما هو على أصله فى باب المبتدأ والخبر ولولا ذلك لجاز أن يليها وانما وليها اذا كان مجرورا لأنها ممنوعة من العمل فيه بدخول حرف الجر مع أن المجرور رتبته التأخير فلم يبالوا بتقديمه فى اللفظ إذ كان موضـعه التأخير ولأن المجرور ليس هو بخبر على الحقيقة وانما هو متعلق بالخبر والخبر منوى فى موضعه أعنى بعد الاسم المنصوب بأن ﴿ فان قيل ﴾ ولعل امتناع النعت من التقديم على المنعوت إنما هو من أجل الضمير الذى فيه والمضمر حقه أن يترتب بعد الاسم الظاهر ﴿ قلت ﴾ هذا ليس بمانع لأن خبر المبتدأ حامل للضمير ويجوز تقديمه ورب مضمر يجوز تقـديمه على الظاهر اذا كان موضـعه التأخير ﴿ فان قيل ﴾ ولعل امتناع تقـديم النعت انما وجب من أجل أنه تبيين المنعوت وتكملة لفائدته فصار كالصـلة مع الموصول قلنا هذا باطل لأن الاسم المنعوت يستقل به الـكلام ولا يفتقر الى النعت افتقار الموصول الى الصلة . ومما يبين لك أن الفعل العامل فى الاسم لا يعمل فى نعته إذ النعت صفة للمنعوت لازمة له قبل وجود الفعل وبعده فلا تأثير للفعل فيه ولا تسلط له عليه وانما التأثير فيه للاسم المنعوت إذ بسببه يرفع وينصب وان لم يجز أن تـكون الاسماء عوامل فى الحقيقة وهذا بخلاف الحال لأنها وان كانت صفة كالنعت وفيها ضمير يعود الى الاسم فانها ليست بصـفة لازمة للاسم كالنعت وانما هى صفة للاسم فى حيز وجود الفعل خاصة فالفعل بها أولى من الاسم فعمل فيه دونه فلما عمل فيها جاز

تقديمها عليه نحو ضاحكا جاء زيد وجاء ضاحكا زيد وتأخيرها بعد الفاعل لأنها كالمفعول يعمل الفعل فيها والنعت بخلاف هذا كله . وسنبين بعد هذا إن شاء الله فصلا عجيبا فى أن الفعل لا يعمل بنفسه الا بثلاثة أشياء الفاعل والمفعول به والمصدر أو ماهو صفة لأجل هذه الثلاثة فى حيز وقوع الفعل ويخرج من هذا الفصل ظرفا المكان والزمان والنعوت والابدال والتوكيدات وجميع الأسماء المعمول فيها ونقيم هنالك البراهين القاطعة على صحة هذه الدعوى *

فائدة بديعة

حق النكرة اذا جاءت بعدها الصفة ان تكون جارية عليها ليتفق اللفظ وأما نصب الصفة على الحال فيضعف عندهم لاختلاف اللفظ من غير ضرورة ورد بعض محققي النحاة هذا القول بالقياس والسماع قال أما القياس فكما جاز أن يختلف المعنى فى نعت المعرفة والحال كما اذا قلت جاء زيد الكاتب وكاتبا بينهما من الفرق ماتراه فما المانع من الاختلاف كذلك فى النكرة اذا قلت مررت برجل كاتب أو كاتبا لان الحاجة قد تدعو الي الحال من النكرة كما تدعو الى الحال من المعرفة ولا فرق. وأما السماع فاكثر من أن يحصر فمنه وصلي خلفه رجال قياما وأما نحو وقع أمر فجأة فحال من مصدر وقع لا من أمر وكذلك أقبل رجل مشيا حال من الاقبال وهذا صحيح ولكن الاكثر ماقاله النحاة ايثاراً لاتفاق اللفظ ولتقارب مابين المعنيين فى النكرة ولتباعد مابينهما فى المعرفة لان الصفة فى النكرة مجهولة عند المخاطب حالا كانت أو نعتا وهى فى المعرفة بخلاف ذلك ولو كانت الحال من النكرة ممتنعة لاجل تنكيرها لما اتفقت العرب على صحتها حالا اذا تقدمت عليها كما أنشده سيبويه * لمية موحشا طلل * وقوله

* وتحت العوالى والقنا مستكنة * ظباء أعارتها العيون الجآذر *

﴿فان قيل﴾ حمل سيبويه وغيره على ان جعلوا موحشا حالا من طلل وقائما حالا من قولك فيها قائما رجل وهو لا يقول بقول الأخفش ان رجلا وطللا فاعل بالاستقرار الذى تعلق به الجار فلو قال بهذا القول كان عذرا له فى جعلها حالا منه ولكن الاسم النكرة عنده مبتدا وخبره فى المجرور قبله ولا بد فى خبر المبتدا من ضمير يعود على المبتدا تقدم الخبر او تأخر فلم لا تكون هذه الحال من ذلك الضمير ولا تكون من النكرة وما الذى دعاهم الى هذا قيل هذا سؤال حسن جدا يجب التقصى عنه والاعتناء به فقد كع عند أكثر الشارحين للكتاب والمؤلفين فى هذا الباب وما رأيت أحدا منهم أشار فيه الى جواب مقنع وأكثرهم لم ينتبه للسؤال ولا تعرض له. والذى أقوله وبالله التوفيق أن هذه المسئلة فى النحو بمنزلة مسائل الدور فى الفقه ونضرب فيه مثالا فنقول رجل شهد مع آخر فى عبدانه حر فعتق العبد وقبلت شهادته ثم شهد ذلك الرجل مرة أخرى فاريد تجريحه فشهد العبد المعتق فيه بالجرحة فان قبلت شهادته ثبت جرح الشاهد وبطل العتق واذا بطل العتق سقطت الشهادة وان سقطت شهادته لم يصح جرح الشاهد ودارت المسئلة هكذا وكل فرع يؤل الى اسقاط أصله فهو أولى أن يسقط فى نفسه وكذلك مسئلة هذا الفصل فانك ان جعلت الحال من قولك فيها قائما رجل من الضمير لم يصح تقدير المضمر الا مع تقدير فعل يتضمنه ولا يصح تقدير فعل بعده مبتدأ لان معني الابتداء يبطل ويصير المبتدأ فاعلا واذا صار فاعلا بطل أن يكون فى الفعل ضمير لتقدم الفعل على الفاعل واذا بطل وجود الضمير بطل وجود الحال منه وهذا بديع فى النظر ﴿فان قيل﴾ ان المجرور ينوى به التأخير لان خبر المبتدا حقه أن يكون مؤخرا قيل واذا نويت به التأخير لم يصح وجود الحال مقدمة على المبتدا لانها لا تتقدم على عاملها اذا كان معنويا فبطل كون الحال من شيء غير الاسم النكرة الذى هو مبتدا عند سيبويه وفاعل عند الاخفش وهذا السؤال لا يلزم الاخفش على مذهبه

وانما يلزم سيبويه ومن قال بقوله ولولا الوحشة من مخالفة الامام أبى بشر لنصرت قول الأخفش نصراً مؤزرا وجلوت مذهبه فى منصب التحقيق مفسرا ولكن النفس الى مذهب سيبويه أميل هذا كلام الفاضل وهو كما ترى كأنه سيل ينحط من صبب قلت والكلام معه فى ثلاث مقامات. أحدها تحقيق مذهب الاخفش فى أن قولك فى الدار رجل ارتفاع رجل بالظرف لا بالابتداء. والمقام الثانى ان الحال من النكرة يمتنع أن يكون حالا من الضمير فى الظرف : والمقام الثالث الكلام فيما ذكره من الدور فى المسئلة النحوية وانه ليس مطابقاً للدور فى المسئلة الفقهية ﴿فاما المقام الاول﴾ فاعلم ان الأخفش مذهبه اذا تقدم الظرف على الاسم المرفوع نحو في الدار زيد كان مرفوعا ارتفاع الفاعل بفعله ومذهبه أيضاً أن المبتدا اذا كان نكرة لا يسوغ الابتداء به الا بتقديم الخبر عليه وجب تقديمه عليه نحو فى الدار رجل فانه نص على هذا وهذا فلا ينبغى أن يبطل أحد كلاميه بالآخر ففى الدار رجل تقديم الظرف عنده واجب وجوب تقديم الخبر على المبتدا به وعلى هذا فلا ضمير في الظرف بحال لو كان مذهبه ان المسئلتين سواء فى ان الاسم مرفوع بالظرف لم يلزم سيبويه ان يقول بقوله حتى يجعل الحال من النكرة وذلك ان قولك فى الدار رجل ليس فى الظرف ضمير فانه ليس بمشتق ولا يتحمل ضميرا بوجه أقصى مايقال ان عامله وهو الاستقرار يتضمن الضمير وهذا لا يقتضى رجوع حكم الضمير الى الظرف حتى ينصب عنه الحال فانه ليس واقعا موقعه ولا بدل من اللفظ به ألا ترى انك لو صرحت بالعامل لم تستغن عن الظرف فلو قلت زيد مستقر لم تستغن عن قولك فى الدار فعلم انه انما حذف حذفا مستقرا لمكان العلم به وليس الظرف نائبا عنه ولا واقعاً موقعه ليصح تحمله الضمير فتأمله فانه من بديع النحو واذا كان كذلك فلا ضمير فى الظرف فينصب عنه الحال بوجه فلم يبق معك مايصح أن يكون صاحب الحال إلا تلك النكرة الموجودة فلهذا جعل الامام أبو بشر وأئمة أصحابه الحال منها لا من غيرها ﴿وأما المقام الثانى﴾ فاعلم أن

الظرف اذا تقدم وقدرت فيه الضمير صار بمنزلة الفعل العامل فانه لا يتحمل الضمير إلا وهو بمنزلة الفعل أو ما أشبهه واذا صار بمنزلة الفعل وهو مقدم وجب أن يتجرد عن الضمير قضاء لحق التشبيه بالفعل وقيامه مقامه فتعدى الضمير فيه ينافى تقديره ﴿فان قيل﴾ انما قدرنا فيه الضمير الذى كان يستحقه وهو خبر فلما قدم وفيه ما يستحقه من الضمير بخلاف ما اذا كان عاملا محضا قيل فهلا قدرت مثل هذا فى زيد قام انه يجوز أن يقدم قام وتقول قام زيد ويكون مبتدا وخبرا فلما أجمع النحاة على امتناع ذلك وقالوا لا يجوز تقديم الخبر هنا لانه لا يعرف هل المسئلة من باب الابتداء والخبر أو من باب الفعل والفاعل . وكذلك ينبغى فى نائب الفعل من الظرف سواء فتأمله ﴿وأما المقام الثالث﴾ وهو ما ذكره من الدور فالدور أربعة أقسام دور حكمى .ودور علمى .ودور معى .ودور سبقى تقدمى . فالحكمى توقف ثبوت حكمين كل منهما على الآخر من الجهة التى توقف الآخر منها وأخص من هذه العبارة توقف كل من الحكمين على الآخر من جهة واحدة والدور العلمى توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر . والاضافى المعى تلازم شيئين فى الوجود لا يكون أحدهما الا مع الآخر .والدور السبقى التقدمى توقف وجود كل واحد منهما على سبق الآخر له وهذا المحال . والاضافى واقع والدوران الآخران فيهما كلام ليس هذا موضعه. واذا عرف هذا فما ذكره من الصورتين الفقهية والنحوية ليس بدور اذ ليس فيه توقف كل من الشيئين فى ثبوته علي الآخر فان قبول شهادة العبد موقوفة على قبول شهادة شاهد عتقه وليس شهادة شاهد العتق موقوفة على شهادته ولذلك تحمل الظرف للضمير موقوف على تقدير فعل يتضمنه وتقدير الفعل غير موقوف علي تحمل الظرف للضمير فتأمله .وانما هذا من باب ما يقتضي اثباته الى اسقاطه فهو من باب الفروع التى لا تعود على أصولها بالابطال وإذا بطلت اصولها بطلت هى فهى موقوفة على صحة اصولها وصحة اصولها لا تتوقف عليها ولكن وجه الدور فى هذا انها لو أبطلت اصولها لتوقف صحة اصولها على

عدم افسادها لها وهي متوقفة على اقتضاء اصولها لها فجاء الدور من هذا الوجه وكذلك نظائره *

فائدة

النعت اذا كان تمييزا للمنعوت مثبتاً له لم يقطع برفع ولا نصب لانه من تمامه وان كان غير تمييز له بل هي من اداة المدح له أو الذم المحض شاع قطعه تكررت النعوت او لم تتكرر وانما يشترط تكرر النعوت اذا كانت للتمييز والتبيين فيحصل الاتباع ببعضها ويسوغ قطع الباقي فتفطن لهذه النكتة والذي يدلك على ذلك قول سيبويه سمعت العرب يقولون الحمد لله رب العالمين فسألت عنها يونس فزعم انها عربية. وفائدة القطع من الاول أنهم اذا أرادوا تجديد مدح أو ذم جددوا الكلام لان تجديد غير اللفظ الاول دليل على تجدد المعنى وكلما كثرت المعاني وتجدد المدح كان أبلغ *

فائدة بديعة

القاعدة ان الشيء لايعطف على نفسه لان حروف العطف بمنزلة تكرار العامل لانك اذا قلت قام زيد وعمرو فهي بمعنى قام زيد وقام عمرو والثاني غير الاول فاذا وجدت مثل قولهم كذبا ومينا فهو لمعنى زائد في اللفظ الثاني وان خفي عنك ولهذا يبعد جدا ان يجيء في كلامهم جاءني عمر وابو حفص ورضي الله عن أبي بكر وعتيقه فان الواو انما تجمع بين الشيئين لا بين الشيء الواحد فاذا كان في الاسم الثاني فائدة زائدة على معنى الاسم الاول كنت مخيرا في العطف

وتركه فان عطفت فمن حيث قصدت تعداد الصفات وهى متغايرة وان لم تعطف فمن حيث كان فى كل منهما ضمير هو الاول فعلى الوجه الاول تقول زيد فقيه شاعر كاتب وعلى الثانى فقيه وشاعر وكاتب كانك عطفت بالواو الكتابة على الشعر وحيث لم تعطف أتبعت الثانى الاول لانه هو هو من حيث اتحد الحامل للصفات وأما فى أسماء الرب تبارك وتعالى فاكثر ما يجيء فى القرآن بغير عطف نحو السميع العليم العزيز الحكيم الغفور الرحيم الملك القدوس السلام الى آخرها وجاءت معطوفة فى موضعين. أحدهما فى أربعة أسماء وهى الاول والآخر والظاهر والباطن. والثانى فى بعض الصفات بالاسم الموصول مثل قوله (الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى والذى أخرج المرعى) ونظيره (الذى جعل لكم الارض مهادا وجعل لكم فيها سبلا لعلكم تهتدون . والذى نزل من السماء ماء بقدر فأنشرنا به بلدة ميتا كذلك تخرجون . والذى خلق الازواج كلها) فأما ترك العطف فى الغالب فلتناسب معانى تلك الأسماء وقرب بعضها من بعض وشعور الذهن بالثانى منها شعوره بالأول . ألا ترى أنك اذا شعرت بصفة المغفرة انتقل ذهنك منها الى الرحمة وكذلك اذا شعرت بصفة السمع انتقل الذهن الى البصر وكذلك (الخالق البارىء المصور) وأما تلك الأسماء الأربعة فهى ألفاظ متباينة المعانى متضادة الحقائق فى أصل موضوعها وهى متفقة المعانى متطابقة فى حق الرب تعالى لا يبقى منها معنى بغيره بل هو أول كما أنه آخر وظاهر كما أنه باطن . ولا يناقض بعضها بعضا فى حقه فكان دخول الواو صرفا لوهم المخاطب قبل التفكر والنظر عن توهم المحال واحتمال الأضداد لأن الشيء لا يكون ظاهرا باطنا من وجه واحد وإنما يكون ذلك باعتبارين فكان العطف ههنا أحسن من تركه لهذه الحكمة هذا جواب السهيلى . وأحسن منه أن يقال لما كانت هذه الألفاظ دالة على معانى متباينة وأن الكمال فى الاتصاف بها على تباينها أتى بحرف العطف الدال على التغاير بين المعطوفات ايذانا بأن هذه المعانى مع تباينها فهى ثابتة

الموصوف بها . ووجه آخر وهو أحسن منها وهو أن الواو تقتضى تحقيق الوصف المتقدم وتقريره يكون فى الكلام متضمنا لنوع من التأكيد من مزيد التقرير وبيان ذلك بمثال نذكره مرقاة الى فهم ما نحن فيه اذا كان لرجل مثلا أربع صفات هو عالم وجواد وشجاع وغني وكان المخاطب لا يعلم ذلك أو لا يقربه ويعجب من اجتماع هذه الصفات فى رجل فاذا قلت زيد عالم وكان ذهنه استبعد ذلك فتقول وجواد أى وهو مع ذلك جواد فاذا قدرت استبعاده لذلك قلت وشجاع أى وهو مع ذلك شجاع وغنى فيكون فى العطف مزيد تقرير وتوكيد لا يحصل بدونه تدرأ به توهم الانكار واذا عرفت هذا فالوهم قد يعتريه إنكار لاجتماع هذه المقابلات في موصوف واحد فاذا قيل هو الأول ربما سرى الوهم الى أن كونه أولا يقتضى أن يكون الآخر غيره لأن الأولية والآخرية من المتضايفات . وكذلك الظاهر والباطن إذا قيل هو ظاهر ربما سرى الوهم الى أن الباطن مقابله فقطع هذا الوهم بحرف العطف الدال على أن الموصوف بالأولية هو الموصوف بالآخرية فكأنه قيل هو الأول وهو الآخر وهو الظاهر وهو الباطن لاسواه فتأمل ذلك فانه من لطيف العربية ودقيقها . والذى يوضح لك ذلك أنه اذا كان للبلد مثلا قاض وخطيب وأمير فاجتمعت فى رجل حسُن أن تقول زيد هو الخطيب والقاضى والأمير وكان للعطف هنا مزية ليست للنعت المجرد فعطف الصفات ههنا أحسن قطعا لوهم متوهم أن الخطيب غيره وأن الأمير غيره . وأما قوله تعالى (غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول لا إله إلا هو) فعطف فى الاسمين الأولين دون الآخرين. فقال السهيلى انما حسن العطف بين الاسمين الأولين لكونهما من صفات الأفعال وفعله سبحانه فى غيره لا فى نفسه فدخل حرف العطف للمغايرة الصحيحة بين المعنيين ولتنزلهما منزلة الجملتين لأنه يريد تنبيه العباد على أنه يفعل هذا ويفعل هذا ليرجوه ويؤملوه ثم قال (شديد العقاب) بغير واو لأن الشدة راجعة الى معنى القوة والقدرة وهو معنى خارج عن صفات

الأفعال فصار بمنزلة قوله (العزيز العليم) وكذلك قوله (ذي الطول) لأن لفظ ذى عبارة عن ذاته هذا جوابه وهو كما ترى غير شاف ولا كاف فان شدة عقابه من صفات الأفعال وطوله من صفات الأفعال ولفظة ذى فيه لا تخرجه عن كونه صفة فعل كقوله (عزيز ذو انتقام) بل لفظ الوصف بغافر وقابل أدل على الذات من الوصف بذى لأنها بمعنى صاحب كذا. فالوصف المشتق أدل على الذات من الوصف بها فلم يشف جوابه بل زاد السؤال سؤالا . فاعلم أن هذه الجملة مشتملة على ستة أسماء كل اثنين منها قسم فابتدأها بالعزيز العليم وهما اسمان مطلقان وصفتان من صفات ذاته وهما مجردان عن العطف . ثم ذكر بعدهما اسمين من صفات أفعاله فأدخل بينهما العاطف ثم ذكر اسمين آخرين بعدهما وجردهما من العاطف فأما الأولان فتجردهما من العاطف لكونهما مفردين صفتين جاريتين على إسم الله وهما متلازمان فتجريدهما عن العطف هو الأصل وهو موافق لبيان ما فى الكتاب العزيز من ذلك كالعزيز العليم والسميع والبصير والغفور الرحيم . وأما (غافر الذنب وقابل التوب) فدخل العاطف بينهما لأنهما فى معنى الجملتين وإن كانا مفردين لفظا فهما يعطيان معنى يغفر الذنب ويقبل التوب أى هذا شأنه ووصفه فى كل وقت فأتى بالاسم الدال على أن هذا وصفه ونعته المتضمن لمعنى الفعل الدال على أنه لا يزال يفعل ذلك فعطف أحدهما على الآخر على نحو عطف الجمل بعضها على بعض ولا كذلك الاسمان الأولان ولما لم يكن الفعل ملحوظا فى قوله (شديد العقاب ذى الطول) إذ لا يحسن وقوع الفعل فيهما وليس فى لفظ (ذى) ما يصاغ منه فعل جرى مجرى المفردين من كل وجه ولم يعطف أحدهما على الآخر كما لم يعطف فى العزيز العليم فتأمله فانه واضح . وأما العطف فى قوله (الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى) فلما كان المقصود الثناء عليه بهذه الأفعال وهى جملة دخلت الواو عاطفة جملة علي جملة وان كانت الجملة مع الموصول فى تقدير المفرد فالفعل مراد مقصود والعطف يصير كلا منها جملة مستقلة مقصودة بالذكر بخلاف مالو أتى بها

فى خبر موصول واحد فقيل (الذى جعل لكم الأرض مهاداً . ونزل من السماء ماء . وخلق الأزواج كلها) كانت كلها فى حكم جملة واحدة فلما غاير بين الجمل بذكر الاسم الموصول مع كل جملة دل على أن المقصود وصفه بكل من هذه الجمل على حدتها وهذا قريب من باب قطع النعوت والفائدة هنا كالفائدة ثم وقد تقدمت الاشارة اليها فراجعها بل قطع النعوت إنما كان لأجل هذه الفائدة فذلك المقدر في النعوت المقطوعة لهذا المحقق فى النعوت المعطوفة والحمد لله على مامنّ به وأنعم فانه ذو الطول والاحسان*

﴿ تتمة ﴾ تأمل كيف وقع الوصف بشديد العقاب بين صفتى رحمة قبله وصفة رحمة بعده . فقبله (غافر الذنب وقابل التوب) وبعده (ذى الطول) ففى هذا تصديق الحديث الصحيح وشاهد له وهو قوله ﷺ « إن الله كتب كتابا فهو موضوع عنده فوق العرش إن رحمتى تغلب غضبى » وفى لفظ « سبقت غضبى » وقد سبقت صفتا الرحمة هنا وغلبت * وتأمل كيف افتتح الآية بقوله (تنزيل الكتاب) والتنزيل يستلزم علو المنزل من عنده لا تعقل العرب من لغتها بل ولا غيرها من الأمم السليمة الفطرة إلا ذلك . وقد أخبر أن تنزيل الكتاب منه . فهذا يدل على شيئين . أحدهما علوه تعالى على خلقه . والثاني أنه هو المتكلم بالكتاب المنزل من عنده لاغيره فانه أخبر أنه منه وهذا يقتضي أن يكون منه قولا كما أنه منه تنزيلا فان غيره لو كان هو المتكلم به لكان الكتاب من ذلك الغير فان الكلام إنما يضاف الي المتكلم به . ومثل هذا (ولكن حق القول منى) ومثله (قل نزله روح القدس من ربك) ومثله (تنزيل من حكيم حميد) فاستمسك بحرف من فى هذه المواضع فانه يقطع حجج شعب المعتزلة والجهمية . وتأمل كيف قال (تنزيل من) ولم يقل تنزيله فتضمنت الآية إثبات علوه وكلامه (١) وثبوت الرسالة ثم قال (العزيز العليم) فتضمن هذان الاسمان صفتى القدرة والعلم وخلق أعمال العباد

(١) وفي نسخة بدل كلامه مكانه

وحدوث كل ماسوى الله لان القدرة هى قدرة الله كما قال أحمد بن حنبل فتضمنت اثبات القدر ولان عزته تمنع أن يكون فى ملكه مالا يشاؤه أو ان يشاء مالا يكون فكان عزته تبطل ذلك وكذلك كمال قدرته توجب أن يكون خالق كل شيء وذلك ينفى أن يكون فى العالم شيء قديم لايتعلق به خلقه لان كمال قدرته وعزته يبطل ذلك ثم قال غافر الذنب وقابل التوب والذنب مخالفة شرعه وأمره فتضمن هذان الاسمان اثبات شرعه واحسانه وفضله ثم قال شديد العقاب وهذا جزاؤه للمذنبين وذوالطول جزاؤه للمحسنين فتضمنت الثواب والعقاب (ثم قال) (لا اله الا هو اليه المصير) فتضمن ذلك التوحيد والمعاد. فتضمنت الآيتان اثبات صفة العلو والكلام والقدرة والعلم والقدر وحدوث العالم والثواب والعقاب والتوحيد والمعاد، وتنزيل الكتاب منه على لسان رسوله يتضمن الرسالة والنبوة فهذه عشرة قواعد الاسلام والايمان تجلى على سمعك فى هذه الآية العظيمة ولكن خود تزف الي ضرير مقعد فهل خطر ببالك قط ان هذه الآية تتضمن هذه العلوم والمعارف مع كثرة قراءتك لها وسماعك اياها وهكذا سائر آيات القرآن فما أشدها من حسرة وأعظمها من غبنة على من أفنى أوقاته فى طلب العلم ثم يخرج من الدنيا وما فهم حقائق القرآن ولا باشر قلبه اسراره ومعانيه فالله المستعان*

فائدة جليلة

العامل فى المعطوف مقدر فى معنى المعطوف عليه وحرف العطف أغنى عن إعادته وناب منابه وانما قلنا ذلك للقياس والسماع. أما القياس فان مابعد حرف العطف لايعمل فيه ماقبله ولا يتعلق به الا فى باب المفعول معه لانه قد أخذ معموله ولا يقتضى مابعد حرف العطف ولا يصح تسليطه عليه بوجه فلا تقول

ضربت وعمرا فكيف يقال ان عاملا يعمل فى شىء لا يصح مباشرته اياه وأيضا فالنعت هو المنعوت فى المعنى ولا واسطة بينه وبين المنعوت ومع ذلك فلا يعمل فيه ما يعمل فى المنعوت على القول الذى نصرناه سالفا وهو الصحيح فكيف بالمعطوف الذي هو غير المعطوف عليه من كل وجه. وأما السماع فاظهار العامل قبل المعطوف فى مثل قوله (بل بنو النجار ان لنافيهم قتلى وان تره) يريد لنا فيهم قتلى وتره وهذا مطرد فى سائر حروف العطف مالم يمنع مانع كما منع فى المعطوف على اسم لا يصح انفراده عنه نحو اختصم زيد وعمرو وجلست بين زيد وعمرو فان الواو هنا تجمع بين الاسمين في العامل فكأنك قلت اختصم هذان واجتمع الرجلان فى قولك اجتمع زيد وعمرو. ومعرفة هذه الواو أصل يبنى عليه فروع كثيرة فمنها انك تقول رأيت الذى قام زيد وأخوه على أن تكون الواو جامعة وان كانت عاطفة لم يجز لان التقدير يصير قام زيد وقام أخوه فخلت الصلة من العائد. ومنها قوله سبحانه (وجمع الشمس والقمر) غلب المذكر على المؤنث لاجتماعهما ولو قلت طلع الشمس والقمر لقبح ذلك كما يقبح قام هند وزيد الا ان تريد الواو الجامعة لا العاطفة وأما فى الآية فلا بد أن تكون الواو جامعة ولفظ الفعل يقتضى ذلك. وأما الفاء فهى موضوعة للتعقيب وقد تكون للتسبيب والترتيب وهما راجعان الى معنى التعقيب لان الثانى بعدهما أبداً انما يجىء فى عقب الاول فالسبب نحو ضربته فبكى والترتيب (أهلكناها فجاءها باسنا) دخلت الفاء لترتيب اللفظ لان الهلاك يجب تقديمه فى الذكر لان الاهتمام به أولي وان كان مجىء البأس قبله فى الوجود. ومن هذا ان من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد بعد ذلك جده دخلت ثم لترتيب الكلام لا لترتيب المعنى فى الوجود وهذا معني قول بعض النحاة انها تأتى للترتيب فى الخبر لا فى المخبر. وعندى فى الآية تقديران آخران أحسن من هذا أحدهما أن يكون المراد بالاهلاك ارادة الهلاك وعبر بالفعل عن الارادة وهو كثير فترتب مجىء البأس على الارادة ترتب المراد على الارادة والثاني وهو الطف أن يكون الترتيب

ترتيب تفصيل على جملة فذكر الاهلاك ثم فصله بنوعين احدهما مجيء البأس بياتا أى ليلا والثاني مجيئه وقت القائلة وخص هذين الوقتين لانهما وقت راحتهم وطمأنينتهم فجاءهم بأس الله أسكن ما كانوا واروحه فى وقت طمأنينتهم وسكونهم على عادته سبحانه فى أخذ الظالم فى وقت بلوغ آماله وكرمه وفرحه وركونه الى ماهو فيه وكذلك قوله (حتى اذا أخذت الارض زخرفها وازينت وظن أهلها انهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا) والمقصود ان الترتيب هنا ترتيب التفصيل على الجمل وهو ترتيب علمى لا خارجي فان الذهن يشعر بالشيء جملة أولا ثم يطالب تفصيله بعد ذلك وأما فى الخارج فلم يقع الا مفصلا فتأمل هذا الموضع الذى خفى على كثير من الناس حتى ظن ان الترتيب فى الآية كترتيب الاخبار اى انا أخبرنا كم بهذا قبل هذا. وأما قوله تعالى (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) فعلى ماذ كرنا من التعبير عن ارادة الفعل بالفعل هذا هو المشهور وفيه وجه ألطف من هذا وهو ان العرب تعبر بالفعل عن ابتداء الشروع فيه تارة وتعبر عن انتهائه تارة فيقولون فعلت عند الشروع وفعلت عند الفراغ وهذا استعمال حقيقى وعلى هذا فيكون معنى قرأت في الآية ابتداء الفعل أي اذا شرعت وأخذت فى القراءة فاستعذ فالاستعاذة مرتبة على الشروع الذى هو مبادىء الفعل ومقدمته وطليعته. ومنه قوله فصلى الصبح حتى طلع الفجر أى أخذ فى الصلاة عند طلوعه. وأما قوله ثم صلاها من الغد بعد أن أسفر فالصحيح أن المراد به الابتداء وقالت طائفة المراد الانتهاء منهم السهيلى وغلطوا فى ذلك والحديث صريح فى انه قدمها فى اليوم الاول وأخرها فى اليوم الثاني ليبين أول الوقت وآخره. وقوله فى حديث جبريل صلى الظهر حين زالت الشمس هذا ابتداؤها ليس الا. وقوله صلى العصر حين صار ظل كل شيء مثله فذلك مراد به الابتداء. وأما قوله وصلى الظهر من الغد حين صار ظل الرجل مثله فقيل المراد به الفراغ منها أى فرغ منها فى هذا الوقت وقيل المراد به الابتداء أى أخرها الي هذا الوقت بيانا لآخر الوقت

وعلى هذا فتمسك به أصحاب مالك فى مسئلة الوقت المشترك والكلام فى هذه المسائل ليس هذا موضعه *

(فصل)

وأما حتى فموضوعة للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها وغاية كل شيء حده وذلك كان لفظها كلفظ الحد فانها حاء قبل تاءين كما ان الحد حاء قبل دالين والدال كالتاء فى المخرج والصفة الا فى الجهر فكانت لجهرها أولى بالاسم لقوته والتاء لهمسها أولى بالحرف لضعفه ومن حيث كانت حتى كانت للغاية خفضوا بها كما يخفضون بالى التى للغاية والفرق بينهما ان حتى غاية لما قبلها وهو منه ومابعد الى ليس مما قبلها بل عنده انتهى ما قبل الحرف ولذلك فارقتها فى أكثر أحكامها ولم تكن الى عاطفة لانقطاع ما بعدها عما قبلها بخلاف حتى ومن ثم دخلت حتى فى حروف العطف ولم يجز دخولها علي المضمر المخفوض اذا كانت خافضة لا تقول قام القوم حتاك كما لا تقول قاموا وك ومن حيث كانت ما بعدها غاية لما قبلها لم يجز فى العطف قام زيد حتى عمرو ولا أكلت خبزا حتى تمرا لان الثانى ليس بحد للاول ولا ظرف *

(تنبيه)

ليس المراد من كون حتى لانتهاء الغاية وان ما بعدها ظرفا أن يكون متأخرا فى الفعل عما قبلها فاذا قلت مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاه لم يلزم تأخر موت الانبياء عن الناس وتأخر قدوم المشاة عن الحاج ولهذا قال بعض الناس ان حتى مثل الواو لا تخالفها الا فى شيئين أحدهما أن يكون المعطوف من قبيل المعطوف عليه فلا تقول قدم الناس حتى الخيل بخلاف الواو

الثاني ان تخالفه بقوة أو ضعف أو كثرة أو قلة وأما أن يفهم منها الغاية والحد فلا . والذى حمله على ذلك ماتقدم من المثالين ولكن فاته أن يعلم المراد بكون ما بعدها غاية وظرفا فاعلم ان المراد به أن يكون غاية فى المعطوف عليه لا فى الفعل فانه يجب أن يخالفه في الاشد والأضعف والقلة والكثرة واذا فهمت هذا فالانبياء غاية للناس فى الشرف والفضل والمشاة غاية للحجاج فى الضعف والعجز وانت اذا قلت أكلت السمكة حتى رأسها فالرأس غاية لانتهاء السمكة وليس المراد ان غاية أكلك كان الرأس بل يجوز أن يتقدم أكلك للرأس وهذا مما أغفله كثير من النحويين لم ينبهوا عليه *

فائدة

. أو . وضعت للدلالة على أحد الشيئين المذكورين معها ولذلك وقعت فى الخبر المشكوك فيه من حيث كان الشك ترددا بين أمرين من غير ترجيح لاحدهما على الآخر لا أنها وضعت للشك فقد تكون فى الخبر الذي لاشك فيه اذا ابهمت على المخاطب ولم تقصد أن تبين له كقوله سبحانه (الي مائة ألف أو يزيدون) أى انهم من الكثرة بحيث يقال فيهم هم مائة ألف أو يزيدون .فاو ، على بابها دالة على أحد الشيئين اما مائة ألف بمجردها وإما مائة ألف مع زيادة والمخبر فى كل هذا لايشك . وقوله (فهى كالحجارة أو أشد قسوة) ذهب فى هذه الزجاج كالتى فى قوله (أو كصيب من السماء) الى أنها أو التى للاباحة أى أبيح للمخاطبين ان يشبهوا بهذا أو هذا وهذا فاسد فان أو لم توضع للاباحة فى شىء من الكلام ولكنها على بابها أما قوله (أو كصيب من السماء) فانه تعالى ذكر مثلين مضروبين للمنافقين فى حالتين مختلفتين فهم لايخلون من أحد الحالتين فأو على بابها

من الدلالة على أحد المعنيين وهذا كما تقول زيد لايخلو أن يكون فى المسجد أو الدار ذكرت أو لانك أردت أحد الشيئين وتأمل الآية بما قبلها وافهم المراد منها تجد الامر كما ذكرت لك وليس المعنى ابحث لكم أن تشبهوهم بهذا وهذا. وأما قوله فهى كالحجارة أو أشد قسوة فانه ذكر قلوبا ولم يذكر قلبا واحدا فهى على الجملة قاسية أو على التعيين لاتخلو من أحد امرين إما أن تكون كالحجارة وإما أن تكون أشد قسوة ومنها ما هو كالحجارة ومنها ماهو أشد قسوة منها. ومن هذا قول الشاعر

فقلت لهم شيئان لابد منهما * صدور رماح اشرعت أو سلاسل

أى لابد منهما فى الجملة ثم فصل الاثنين بالرماح والسلاسل فبعضهم له الرماح قتلا وبعضهم له السلاسل اسرا فهذا على التفصيل والتعيين والأول على الجملة فالأمران واقعان جملة وتفصيلهما بما بعد أو. وقد يجوز فى قوله تعالى او أشد قسوة مثل أن يكون مائة ألف أو يزيدون. واما ٠أو٠ التى للتخيير فالامر فيها ظاهر وأما ٠ أو ٠ التى زعموا أنها للأباحة نحو جالس الحسن أو ابن سيرين فلم توجد الأباحة من لفظ ٠ أو ٠ ولا من معناها ولا تكون ٠ أو٠ قط للاباحة وانما أخذت من لفظ الأمر الذي هو للاباحة ويدل على هذا أن القائلين بأنها للاباحة يلزمهم أن يقولوا إنها للوجوب اذا دخلت بين شيئين لابد من أحدهما نحو قولك للمكفر أطعم عشرة مساكين أو اكسهم فالوجوب هنا لم يوجد من ٠أو٠ وانما أخذ من الأمر فكذا جالس الحسن أو ابن سيرين *

فصل

وأما ٠ لكن ٠ فقال السهيلى أصح القولين فيها أنها مركبة من ٠ لا وان ٠ وكاف الخطاب فى قول الكوفيين. قال السهيلى وما أراها الاكاف التشبيه لان المعنى يدل

عليها اذا قلت ذهب زيد لكن عمرو مقيم تريد لا ينتقل عمرو فلا لتوكيد النفى عن الأول وان لايجاب الفعل الثانى وهو النفى عن الاول لانك ذكرت الذاهب الذي هو ضده فدل على انتفائه به قلت وفى هذا من التعسف والبعد عن اللغة والمعنى مالايخفى وأى حاجة الى هذا بل هى حرف شرط موضوع للمعنى المفهوم منها ولا تقع الا بين كلامين متنافيين ومن هنا قال إنها ركبت من لا والكاف وان الا أنهم لما حذفوا الهمزة المذكورة كسروا الكاف اشعارا بها ولا بد بعدها من جملة اذا كان الكلام قبلها موجبا شددت نونها أو خففت فان كان ماقبلها منفيا أكتفيت بالاسم المفرد بعدها اذا خففت النون منها لعلم المخاطب انه لا يضاد النفى الا الايجاب فلما اكتفيت باسم مفرد وكانت اذا خففت نونها لا تعمل صارت كحروف العطف فالحقوها بها لأنهم حين استغنوا عن خبرها بما تقدم من الدلالة كان اجراء ما بعدها على ماقبلها أولى وأحرى ليتفق اللفظ كما اتفق المعنى ﴿فان قيل﴾ أليس مضادة النفى للوجوب بمثابة مضادة الوجوب للنفى وهى فى كل حال لا تقع الا بين كلامين متضادين فلم قالوا ما قام زيد لكن قام عمرو اكتفاء بدلالة النفى على نقيضه وهو الوجوب ولم يقولوا قام زيد لكن قام عمرو اكتفاء بدلالة الوجوب على نقيضه من النفى قيل ان الفعل الموجب قد تكون له معان تضاده وتناقض وجوده كالعلم فانه يناقض وجود الشك والظن والغفلة والموت واخص اضداده به الجهل فلو قلت قد علمت الخبر لكن زيد لم يدر ما أضفت الى زيد أظن أم شك أم غفلة أم جهل فلم يكن بد من جملة قائمة بنفسها ليعلم ما تريد فاذا تقدم النفى نحو قولك ما علمت الخبر لكن زيد اكتفى باسم واحد لعلم المخاطب انه لا يضاد نفى العلم الا وجوده لان النفى مشتمل على جميع أضداده المنافية للعلم ﴿فان قيل﴾ فلم اذا خففت وجب الغاؤها بخلاف ان وان وكأن فانه يجوز فيها الوجهان مع التخفيف كما قال. كأن ظبية تعطوا الى وارق السلم * قيل زعم الفارسى ان القياس فيهن كلهن الالغاء اذا خففن فلذلك ألزموا لكن اذا خففت الالغاء تنبيها على ان ذلك

هو الاصل فى جميع الباب وهذا القول مع ما يلزم عليه من الضعف والوهن ينكسر عليه بأخواتها فيقال له فلم خصت لكن بذلك دون ان وان ولا جواب له عن هذا. قال السهيلى وانما الجواب عن ذلك أنها لما ركبت من لا وان ثم حذفت الهمزة اكتفاء بكسر الكاف بقى عمل ان لبقاء العلة الموجبة للعمل وهى فتح آخرها وبذلك ضارعت الفعل فلما حذفت النون المفتوحة وقد ذهبت الهمزة للتركيب ولم يبق الا النون الساكنة وجب ابطال حكم العمل بذهاب طرفها وارتفاع علة المضارعة للفعل بخلاف اخواتها اذا خففن فان معظم لفظها باق فجاز أن يبقى حكمها على ان الاستاذ أبا القاسم الرمان قد حكي رواية عن يونس انه حكى الاعمال في لكن مع تخفيفها وكان يستغرب هذه الرواية . واعلم أن لكن لاتكون حرف عطف مع دخول الواو عليها لانه لايجتمع حرفان من حروف العطف فمتى رأيت حرفا من حروف العطف مع الواو فالوا هى العاطفة دونه فمن ذلك .أما . اذا قلت إما زيد وإما عمرو وكذلك . لا .اذا قلت ماقام زيد ولاعمرو. ودخلت لا لتوكيد النفي ولئلا يتوهم ان الواو جامعة وانك نفيت قيامهما فى وقت واحد ولا تكون لا عاطفة الا بعد ايجاب. وشرط آخر وهو أن يكون الكلام قبلها يتضمن بمفهوم الخطاب نفى الفعل عما بعدها كقولك جاءنى رجل لا امرأة ورجل عالم لا رجل جاهل ولو قلت مررت برجل لا زيد لم يجز وكذلك مررت برجل لا عاقل لانه ليس فى مفهوم الكلام ما ينفى الفعل عن الثانى وهى لا تدخل الا لتوكيد نفى فان أردت ذلك المعنى جئت بلفظ غير فتقول مررت برجل غير زيد ورجل غير عالم ولا تقول برجل غير امرأة ولا بطويل غير قصير لأن فى مفهوم الخطاب مايغنيك عن مفهوم النفي الذى فى غير وذلك المعنى الذى دل عليه المفهوم حتى قلت بطويل لا قصير وأما اذا كانا اسمين معرفين نحو مررت بزيد لا عمرو فجائز هنا دخول غير لجمود الاسم العلم فانه ليس له مفهوم خطاب عند الاصوليين بخلاف الاسماء المشتقة وما جرى مجراها كرجل فانه

بمنزلة قولك ذكر ولذلك دل بمفهومه على انتقال الخبر عن المرأة ويجوز أيضا مررت بزيد لاعمرو لانه اسم مخصوص بشخص وكأنه حين خصصته بالذكر نفيت المرور عن عمرو ثم أكدت ذلك النفى بلا وأما الكلام المنفي فلا يعطف عليه بلا لان نفيك الفعل عن زيد اذا قلت ماقام زيد لايفهم منه نفيه عن عمرو فيؤكد بلا ﴿فان قلت﴾ أكد بها النفى المتقدم قيل لك وأى شيء يكون حينئذ اعراب عمرو وهو اسم مفرد ولم يدخل عليه عاطف يعطف على ماقبله فهذا لايجوز الا أن تجعله مبتدا وتأتى بخبر فتقول ماقام زيد لاعمرو هو القائم وإما ان أردت تشريكهما فى النفي فلا بد من الواو إما وحدها وإما مع لا فلا تكون الواو عاطفة ومعها لا وأما قوله (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فان معنى النفي موجود فى غير ﴿فان قيل﴾ فهلا قال (المغضوب عليهم ولا الضالين) قيل فى ذكر غير بيان للفضيلة للذين أنعم عليهم وتحصيله لنفى صفة الضلال والغضب عنهم وانهم الذين أنعم عليهم بالنبوة والهدى دون غيرهم ولو قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين لم يكن فى ذلك الا تأكيد نفى اضافة الصراط الي المغضوب عليهم كما تقول هذا غلام زيد لاعمرو أكدت نفى الاضافة عن عمرو بخلاف قولك هذا غلام الفقيه غير الفاسق ولا الخبيث وكأنك جمعت بين اضافة الغلام الى الفقيه دون غيره وهى نفى الصفة المذمومة عن الفقيه فافهمه ﴿فان قيل﴾ وأى شيء أكدت لاحتى أدخلت عليها الواو وقد قلت انها لاتؤكد المنفى المتقدم وانما تؤكد نصاً يدل عليه اختصاص الفعل الواجب بوصف ما كقولك . جاءنى رجل عالم لاجاهل فالجواب انك حين قلت ماجاءنى زيد لم يدل الكلام على نفي المجيء عن عمرو كما تقدم فلما عطفت بالواو دل الكلام على انتفاء الفعل عن عمرو كما انتفى عن الاول لقيام الواو مقام تكرار حرف النفى فدخلت لا لتوكيد النفى عن الثاني *

فائدة بديعة

أم تكون على ضربين متصلة وهي المعادلة لهمزة الاستفهام وانما جعلوها معادلة للهمزة دون هل ومتى وكيف لان الهمزة هي أم الباب والسؤال بها استفهام بسيط مطلق غير مقيد بوقت ولا حال والسؤال بغيرها استفهام مركب مقيد إما بوقت كمتى وإما بمكان كاين وإما بحال نحو كيف وإما بنسبة نحو هل زيد عندك . ولهذا لا يقال كيف زيد أم عمرو ولا أين زيد أم عمرو . ولا من زيد أم عمرو وأيضاً فلان الهمزة وأم يصطحبان كثيرا كقوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) ونحو قوله تعالى (أأنتم أشد خلقا أم السماء) وأيضاً فلان اقتران أم بسائر أدوات النفي غير الهمزة يفسد معناها فانك اذا قلت كيف زيد فأنت سائل عن حاله فاذا قلت أم عمرو كان خلفا من الكلام وكذلك اذا قلت من عندك وأنت سائل عن تعيينه فاذا قلت أم عمرو فسد الكلام وكذلك الباقي . وأيضا فانما عادلت الهمزة دون غيرها لأن الهمزة من بين حروف الاستفهام تكون للتقرير والاثبات نحو ألم أحسن اليك فاذا قلت أعندك زيد أم عمرو فأنت مقر بأن أحدهما عنده ومثبت لذلك وطالب تعيينه فأتوا بالهمزة التى تكون للتقرير دون هل التي لا تكون لذلك انما يستقبل بها الاستفهام استقبالا (وسر المسئلة) ان ام هذه مشربة معنى أى فاذا قلت أزيد عندك أم عمرو كأنك قلت أى هذين عندك ولذلك تعين الجواب بأحدهما أو بنفيهما أو باثباتهما ولو قلت نعم أو لا كان خلفا من الكلام وهذا بخلاف أو فانك اذا قلت أزيد عندك أو عمرو كنت سائلا عن كون أحدهما عنده بخبر معين فكأنك قلت أعندك أحدهما فيتعين الجواب بنعم أولا وتفصيل ذلك ان السؤال على اربع مراتب فى هذا الباب الاول

السؤال بالهمزة منفردة نحو أعندك شيء مما يحتاج اليه فتقول نعم فينتقل الى المرتبة الثانية فتقول ماهو فتقول متاع فينتقل الى المرتبة الثالثة بأي فتقول أى متاع فتقول ثياب فتنتقل الى المرتبة الرابعة فتقول ا كتان هى ام قطن أم صوف وهذه أخص المراتب واشدها طلبا للتعين فلا يحسن الجواب الا بالتعيين وأشدها ابهاما السؤال الاول لانه لم يدع فيه ان عنده شيئا ثم الثانى أقل ابهاماً منه لان فيه ادعاء شيء عنده وطلب ماهيته ثم الثالث أقل ابهاما وهو السؤال باى لان فيه طلب تعيين ماعرف حقيقته ثم السؤال الرابع بام أخص من ذلك كله لان فيه طلب تعيين فرد من أفراد قد عرفها وميزها والثالث انما فيه تعيين جنس عن غيره ولا بد فى أم هذه من ثلاثة أمور تكون بها متصلة. أحدها أن تعادل بهمزة الاستفهام. الثاني أن يكون السائل عنده علم أحدها دون تعيينه. الثالث أن لا يكون بعدها جملة من مبتدا وخبر نحو قولك أزيد عندك أم عندك عمرو فقولك أم عندك عمرو يقتضى أن تكون منفصلة بخلاف ما اذا قلت أزيد عندك أم عمرو فاذا وقعت الجملة بعدها فعلية لم تخرجها عن الاتصال نحو أعطيت زيدا أم حرمته ﴿وسر ذلك كله﴾ أن السؤال قام عن تعيين أحد الامرين أو الامر فاذا قلت أزيد عندك أم عمرو كأنك قلت أيهما عندك واذا قلت أزيد عندك أم عندك عمرو كان كل واحد منهما جملة مستقلة بنفسها وان سائل(١) هل عنده زيد أولا ثم استأنفت سؤالا آخر هل عندك عمرو أم لا فتأمله فانه من دقيق النحو وفقهه ولذلك سميت متصلة لاتصال ما بعدها بما قبلها وكونه كلاما واحداً وفى السؤال بها معادلة وتسوية فأما المعادلة فهى بين الاسمين أو الفعلين لأنك جعلت الثانى عديل الأول فى وقوع الألف على الأول وأم على الثانى وأما التسوية فان الشيئين المسؤل عن تعيين أحدهما مستويان فى علم السائل وعلى هذا فقوله تعالى (أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها) هو على التقرير والتوبيخ والمعنى أىّ المخلوقين أشد خلقا وأعظم . ومثله (أهم خير أم قوم تبع) ﴿فان قيل﴾ هذا

---

(١) لعله فانت سائل هل عندك زيد أو لا الخ

ينقض ما أصلتموه فانكم ادعيتم أنها أنما يسئل بها عن تعيين ما علم وقوعه وهنا لاخير فيهم ولا فى قوم تبع ﴿ قيل ﴾ هذا لا ينقض ما ذكرناه بل يشده ويقويه فان مثل هذا الكلام يخرج خطابا على تقرير دعوى المخاطب وظنه أن هناك خيراً ثم يدعى أنه هو ذلك المفضل فيخرج الكلام معه والتقريع والتوبيخ على زعمه وظنه أى ليس الأمر كما زعمتم وهذا كما تعاقب شخصا على ذنب لم يفعله مثله وتدعى أنك لا تعاقبه فتقول أنت خير أم فلان وقد عاقبته بهذا الذنب ولست خيراً منه *

فصل

وأما أم التى للاضراب وهي المنقطعة فانها قد تكون أم إضرابا ولكن ليس بمنزلة بل كما زعم بعضهم ولكن اذا مضي كلامك على اليقين ثم أدركك الشك مثل قولهم إنها لا بل أم شاء كأنك أضربت عن اليقين ورجعت الي الاستفهام حين أدركك الشك . ونظيره قول الزباء * عسى الغوير أبؤسا * فتكلمت بعسى الغوير ثم أدركها اليقين فختمت كلامها بحكم ما غلب على ظنها لا بحكم عسي لأن عسى لا يكون خبرها إسما عن حدث فكأنها لما قالت عسي الغوير قالته متوقعة شرا تريد الاخبار بفعل مستقبل متوقع كما تقتضيه عسى ثم هجم عليها اليقين فعدلت الي الاخبار باسم حدث يقتضي جملة ثبوتية محققة فكأنها قالت أصار الغوير أبؤسا فابتدأت كلامها على الشك ثم ختمته بما يقتضى اليقين والتحقيق . فكذا أم اذا قلت إنها لا بل ابتدأت كلامك باليقين والجزم ثم أدركك الشك فى أثنائه فأتيت بأم الدالة على الشك فهو عكس طريقة عسى الغوير أبؤسا ولذلك قدرت ببل لدلالتها على الاضراب فانك أضربت عن الخبر الأول الى الاستفهام والشك فانك أخبرت أولا عما توهمت ثم أدركك الشك فأضربت

عن ذلك الاخبار واذا وقع بعد أم هذه الاسم المفرد فلا بد من تقـدير مبتدأ محذوف وهمزة استفهام فاذا قلت انها لابل أم شاء كان تقـديره لابل أهي شاء وليس الثاني خبرا ثبوتيا كما توهمه بعضهم وهو من أقبح الغلط والدليل عليه قوله تعالى (أم له البنات ولـكم البنون) وقوله تعالى (أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين) وقوله تعالى (أم لهم إله غير الله * أم لهم سلم يستمعون فيه * أم لـكم سلطان مبين * أم خلقوا من غير شيء) فهـذا ونحوه يدلك علي أن الكلام بعدها استفهام محض وأنه لايقدر ببل وحدها ولا يقـدر أيضا بالهمزة وحدها إذ لو قدر بالهمزة وحدها لم يكن بينه وبين الأول علقة لأن الأول خبر وأم المقدرة بالهمزة وحدها لا تكون الا بعد استفهام فتأمله رحمك الله تعالى . هذا شرح كلام النحاة وتقريره في هذا الحرف . والحق أن يقال إنها على بابها وأصلها الأول من المعادلة والاستفهام حيث وقعت وانلم يكن قبلها أداة استفهام في اللفظ وتقديرها ببل والهمزة خارج عن أصول اللغة والعربية فان أم للاستفهام وبل للاضراب ويابعـد مابينهما والحروف لايقوم بعضها مقام بعض على أصح الطريقتين وهي طريقة إمام الصـناعة والمحققين من أتباعه ولو قدر قيام بعضها مقام بعض فهو فيما تقارب معناهما كمعنى على وفي ومعنى الى ومع . ونظائر ذلك وأما في مالا جامع بينهما فلا . ومن هنا كان زعم من زعم أن لا قد تأتي بمعـنى الواو باطلا لبعد مابين معنيهما وكذلك أو بمعنى الواو فأين معنى الجمع بين الشيئين الى معنى الاثبات لأحدهما : وكذلك مسئلتنا أين معني أم من معنى بل فاسمع الآن فقه المسئلة وسرها * إعلم أن ورود أم هذه على قسمين . أحدهما ماتقدمه استفهام صريح بالهمزة وحكمها ماتقدم وهو الأصل فيها والآخية (١) التي يرجع اليها ما خرج عن ذلك كله . والثاني ورودها مبتدأة مجردة من استفهام لفظي

(١) الآخية كأبية وكآنية عود في حائط أو في جبل يدفن طرفاه في الارض ويبرد طرفه والآخية الطنب والحرمة والذمة

سابق عليها نحو قوله تعالى (أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا) وقوله تعالى (أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون) وقوله (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة * أم لم يعرفوا رسولهم * أم اتخذ مما يخلق بنات * أم له البنات * أم أنا خير من هذا الذى هو مهين * أم نزلنا عليهم سلطانا) وهو كثير جدا تجد فيه أم مبتدأ بها ليس قبلها استفهام فى اللفظ وليس هذا استفهام استعلام بل تقريع وتوبيخ وإنكار وليس باخبار فهو إذاً متضمن لاستفهام سابق مدلول عليه بقوة الكلام وسياقه ودلت أم عليه لأنها لا تكون الا بعد تقدم استفهام كأنه يقول أيقولون صادق أم يقولون شاعر وكذلك أم يقولون تقوّله أى أتصدقونه أم تقولون تقوّله . وكذلك (أم حسبت أن أصحاب الكهف) أى أبلغك خبرهم أم حسبت أنهم كانوا من آياتنا عجبا * وتأمل كيف تجد هذا المعنى باديا على صفحات قوله تعالى (مالى لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين) كيف تجد المعنى أحصر أم كان من الغائبين . وهذا يظهر كل الظهور فيما اذا كان الذى دخلت عليه أم له ضد وقد حصل التردد بينهما فاذا ذكر أحدهما استغني به عن ذكر الآخر لأن الضد يخطر بالقلب وهو عند شعوره بضده ﴿ فاذا قلت ﴾ مالى لا أرى زيدا أم هو فى الاموات كان المعنى الذى لا معنى للكلام سواه أحى هو أم فى الأموات . وكذلك قوله تعالى (أم أنا خير من هذا الذى هو مهين) معناه أهو خير منى أم أنا خير منه . وكذلك قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم) هو استفهام إنكار معادل لاستفهام مقدر في قوة الكلام فاذا قلت لم فعلت هذا أم حسبت أن لا أعاقبك كان معناه أحسبت أن أعاقبك فأقدمت على العقوبة أم حسبت أنى لا أعاقبك فجهلتها . وكذلك قوله (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم) أى أحسبتم أن تدخلوا الجنة بغير جهاد فتكونوا جاهلين أم لم تحسبوا ذلك فتكونوا مفرطين . وكذلك اذا قلت أم حسبت أن تنال العلم بغير جد

واجتهاد معناه أحسبت أن تناله بالبطالة والهوينا فأنت جاهل أم لم تحسب ذلك فأنت مفرط . وكذلك (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات) أى أحسبوا هذا فهم مغترون أم لم يحسبوه فمالهم مقيمون على السيآت وعلى هذا سائر ما يرد عليك من هذا الباب . وتأمل كيف يذكر سبحانه القسم الذى يظنونه ويزعمونه فينكره عليهم وانه مما لا ينبغى أن يكون ويترك ذكر القسم الآخر الذى لا يذهبون اليه فتردد الكلام بين قسمين فيصرح بانكار أحدهما وهو الذى سيق لانكاره ويكتفى منه بذكر الآخر وهذه طريقة بديعة عجيبة فى القرآن نذكرها فى باب الأمثال وغيرها وهى من باب الاكتفاء عن غير الأهم بذكر الاهم لدلالته عليه فأحدهما مذكور صريحاً والآخر ضمنا . ولذلك أمثلة فى القرآن يحذف منها الشيء للعلم بموضعه . فمنها قوله تعالى (وإذ قلنا * وإذ نجينا كم * وإذ فرقنا * وإذ فعلنا) وهو كثير جدا بواو العطف من غير ذكر عامل يعمل فى إذ لأن الكلام فى سياق تعداد النعم وتكرار الأقاصيص فيشير بالواو العاطفة اليها كأنها مذكورة فى اللفظ لعلم المخاطب بالمراد. ولما خفى هذا على بعض ظاهرية النحاة قال إن أو زائدة هنا وليس كذلك * ومن هذا الباب الواو المتضمنة معنى رُب فانك تجدها فى أول الكلام كثيرا إشارة منهم إلى تعداد المذكور بعدها من فخر أو مدح أو غير ذلك . فهذه كلها معان مضمرة فى النفس وهذه الحروف عاطفة عليها وربما صرحوا بذلك المضمر كقول ابن مسعود دع مافى نفسك وإن أفتوك عنه وأفتوك . ومن هذا الباب حذف كثير من الجوابات فى القرآن لدلالة الواو عليها لعلم المخاطب أن الواو عاطفة ولا يعطف بها الا على شيء كقوله تعالى (فلما ذهبوا به وأجمعوا أن يجعلوه فى غيابة الجب) وكقوله تعالى (حتى إذا جاؤها وفتحت أبوابها) وهذا الباب واسع فى اللغة . فهذا مافى هذه المسئلة . وكان قد وقع لى هذا بعينه أمام المقام بمكة وكان يجول فى نفسى فأضرب عنه صفحا لأنى لم أره فى مباحث القوم

ثم رأيته بعد لفاضلين من النحاة . أحدهما حام حوله وما ورد ولا أعرف اسمه . والثانى أبو القاسم السهيلى رحمه الله فانه كشفه وصرح به وإذا لاحت الحقائق فكن أسعد الناس بها وإن جفاها الاغمار والله الموفق للصواب *

فائدة بديعة

لايجوز إضمار حرف العطف خلافا للفارسى ومن تبعه لأن الحروف أدلة على معان فى نفس المتكلم فلو أضمرت لاحتاج المخاطب الى وحى يسفر له عما فى نفس مكلمه. وحكم حروف العطف فى هذا حكم حروف النفى والتوكيد والترجى والتمنى وغيرها اللهم إلا أن حروف الاستفهام قد يسوغ إضمارها فى بعض المواطن لأن للمستفهم هيئة تخالف هيئة المخبر وهذا على قلته ﴿ فان قيل ﴾ فكيف تصنعون بقول الشاعر

كيف أصبحت كيف أمسيت مما * يثبت الودّ فى فؤاد الكريم

أليس على إضمار حرف العطف وأصله كيف أصبحت وكيف أمسيت قيل ليس كذلك وليس حرف العطف مرادا هنا البتة ولو كان مرادا لانتقض الغرض الذى أراده الشاعر لأنه لم يرد انحصار الود فى هاتين الكلمتين من غير مواظبة عليهما بل أراد أن تكرار هاتين الكلمتين دائما يثبت المودة ولولا حذف الواو لانحصر إثبات الود فى هاتين الكلمتين من غير مواظبة ولا استمرار عليها ولم يرد الشاعر ذلك وإنما أراد أن يجعل أول الكلام ترجمة على سائر الباب يريد الإستمرار على هذا الكلام والمواظبة عليه كما تقول قرأت الفابابا جمعت هذه الحروف ترجمة لسائر الباب وعنوانا للغرض المقصود ولو قلت قرأت ألفا وباء لأشعرت بانقضاء المقروء حيث عطفت الباء على الألف دون مابعدها فكان

مفهوم الخطاب أنك لم تقرأ غير هذين الحرفين . وأحسن من هذا أن يقال دخول الواو هنا يفسد المعنى لأن المراد أن هذا اللفظ وحده يثبت الودّ وهذا وحده يثبته بحسب اللقاء فأيهما وجد مقتضيه وواظب عليه أثبت الود ولو أدخل الواو لكان لايثبت الودّ إلا باللفظين معا . ونظير هـذا أن تقول أطعم فلانا شيئا فيقول ما أطعـمه فيقول أطعمه تمرا أقطا زبيباً لحما لم ترد جمع ذلك بل أردت أطعمه واحدا من هذه أيهما تيسر . ومنه الحديث الصحيح المرفوع « تصدق رجل من ديناره من درهمه من صاع بره » ومنـه قول عمر صلى رجل فى إزار ورداء فى سراويل ورداء فى تبـان (١) ورداء . الحديث يتعـين ترك العطف فى هذا كله لا المراد الجمع ﴿فان قيل﴾ فما تقولون فى قولهم أضرب زيدا عمرا خالدا أليس على حذف الواو قيل ليس كـذلك اذ لو كان على تقدير الواو لاختص الامر بالمذكورين ولم يعدهم الى سواهم وانما المراد الاشارة بهم الى غيرهم ومنه قولهم بوبت الكتاب بابا بابا وقسمت المال درهما درهما وليس على اضمار حرف العطف ولو كان كـذلك لانحصر الأمر فى درهمين وبابين وأماما احتجوا به من قوله تعالى (ولا على الذين اذا ما أتوك لتحملهم قلت لاأجد ما أحملـكم عليه) والذى دعاهم الى ذلك أن جواب اذا هو قوله تعالى .(تولوا وأعينهم تفيض من الدمع) والمعنى اذا أتوك ولم يكن عندك ماتحملهم عليـه تولوا يبكون فيكون الواو فى قلت مقدرة لأنها معطوفة علي فعل الشرط وهو أتوك هذا تقرير احتجاجهم ولا حجة فيه لانه جواب اذا فى قوله قلت لاأجد والمعني اذا أتوك لتحملهم لم يكن عندك ما تحملهم عليه فعبر عن هذا بقوله قلت لا أجد ما أحملـكم عليه لنـكتة بديعة وهى الاشارة الى تصديقهم له وأنهـم اكتفوا من علمهم بعدم الامكان بمجرد إخباره لهم بقوله (لا أجد ما أحملـكم عليه) بخلاف مالو قيل لم يجدوا عندك ما تحملهم عليه فانه يكون تبيين حزنهم

(١) تبان كرمان سراويل صغير يستر العورة المغلظة

خارجا عن إخباره . وكذلك لو قيل لم تجد ما تحملهم عليه لم يؤد هذا المعنى
فتأمله فانه بديع ﴿ فان قيل ﴾ فبأى شيء يرتبط قوله (تولوا وأعينهم تفيض)
وهذا عطف علي ماقبله فانه ليس بمستأنف . فالجواب ان ترك العطف هنا من
بديع الكلام لشدة ارتباطه بماقبله ووقوعه منه موقع التفسير حتى كأنه هو وتأمل مثل
هذا في قوله تعالى (أكان للناس عجبا أن أوحينا الى رجل منهم أن أنذر الناس
وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم قدم صدق عند ربهم قال الكافرون
إن هذا لسحر مبين) كيف لم يعطف فعل القول بأداة عطف لأنه كالتفسير لتعجبهم
والبدل من قوله تعالى (أكان للناس عجبا) فجرى مجرى قوله (ومن يفعل ذلك
يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيها مهانا) فلما كان مضاعفة
العذاب بدلا وتفسيرا لأثاما لم يحسن عطفه عليه . وزعم بعض الناس أن من
هذا الباب قول عمر رضى الله عنه فى الحديث الصحيح لا يغرنك هذه التى أعجبها
حسنها حب رسول الله صلى الله عليه وسلم لهاقال المعنى أعجبها حسنها وحب رسول الله صلى الله عليه وسلم
وليس الأمر كذلك ولكن قوله حب رسول الله صلى الله عليه وسلم بدل من قوله هذه وهو
من بدل الاشتمال والمعنى لا يغرنك حب رسول الله صلى الله عليه وسلم لهذه التى قد أعجبها
حسنها . ولا عطف هناك ولا حذف وهذا واضح بحمد الله ٭

فائدة بديعة

(كل) لفظ دال على الاحاطة بالشيء وكأنه من لفظ الاكليل والكلالة والكلة مما
هو فى معنى الاحاطة بالشيء وهو اسم واحد فى لفظه جمع فى معناه ولو لم يكن
معناه معنى الجمع لما جاز أن يؤكد به الجمع لأن التوكيد تكرار المؤكد فلا
يكون إلا مثله إن كان جمعا فجمع وإن كان واحدا فواحد . وحقه أن يكون

مضافا إلى اسم منكر شائع فى الجنس من حيث اقتضى الاحاطة فان أضفته إلى معرفة كقولك كل إخوتك ذاهب قبح إلا فى الابتداء لأنه إذا كان مبتدأ فى هذا الموطن كان خبره بلفظ الافراد تنبيها على أن أصله أن يضاف إلى نكرة لأن النكرة شائعة فى الجنس وهو أيضا يطلب جنسا يحيط به فاما أن تقول كل واحد من إخوتك ذاهب فيدل إفراد الخبر على المعنى الذى هو الأصل وهو إضافته إلى اسم مفرد نكرة فان لم تجعله مبتدأ وأضفته إلى جملة معرفة كقولك رأيت كل إخوتك وضربت كل القوم لم يكن فى الحسن بمنزلة ما قبله لأنك لم تضفه الى جنس ولا معك فى الكلام خبر مفرد يدل على معني إضافته إلى جنس كما كان فى قولهم كلهم ذاهب وكل القوم عاقل فان أضفته إلى جنس معرف باللام نحو قوله تعالى (فأخرجنا به من كل الثمرات) حسن ذلك لأن اللام للجنس لا للعهد ولو كانت للعهد لقبح كما إذا قلت خذ من كل الثمرات التى عندك لأنها اذا كانت جملة معرفة معهودة وأردت معنى الاحاطة فيها فالأحسن أن تأتى بالكلام على أصله فتؤكد المعرفة بكل فتقول خذ من الثمرات التى عندك كلها لأنك لم تضطر عن إخراجها عن التوكيد كما اضطررت فى النكرة حين قلت لقيت كل رجل لأن النكرة لاتؤكد وهي أيضا شائعة في الجنس كما تقدم ﴿فان قيل﴾ فاذا استوى الأمران كقولك كل من كل الثمرات وكل من الثمرات كلها فلم اختص أحد النظمين بالقرآن في موضع دون موضع ﴿قيل﴾ هذا لايلزم لأن كل واحد منه فصيح ولكن لابد من فائدة فى الاختصاص . أما قوله تعالى (فأخرجنا به من كل الثمرات) فمن ههنا لبيان الجنس لا للتبعيض والمجرور فى موضع المفعول لافى موضع الظرف وإنما تريد الثمرات نفسها إلا أنه أخرج منها شيئا وأدخل من لبيان الجنس كله ولو قال أخرجنا به من الثمرات كلها لذهب الوهم إلى أن المجرور فى موضع ظرف وأن مفعول أخرجنا فيما بعد ولم يتوهم ذلك مع تقديم كل لعلم المخاطبين أن كلا اذا تقدمت تقتضى الاحاطة بالجنس وإذا تأخرت وكانت توكيدا اقتضت

الاحاطة بالمؤكد خاصة جنسا شائعا كان أو معهودا معروفا . وأما قوله تعالى (كلى من كل الثمرات) ولم يقل من الثمرات كلها ففيها الحكمة التى فى الآية قبلها ومزيد فائدة وهو أنه تقدمها فى النظم قوله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب) فلو قال بعدها كلى من الثمرات كلها لذهب الوهم الى أنه يريد الثمرات المذكورة قبل هذا أعني ثمرات النخيل والأعناب لأن اللام انما تنصرف الى المعهود فكان الابتداء بكل أحصن للمعنى وأجمع للجنس وأرفع للبس وأبدع فى النظم فتأمله . وإذا قطعت عن الاضافة وأخبر عنها فحقها أن تكون ابتداء ويكون خبرها جمعا ولا بد من مذكورين قبلها لأنها إن لم تذكر قبلها جملة ولا أضيفت إلى جملة بطل معني الاحاطة فيها ولم يعقل لها معنى وإنما وجب أن يكون خبرها جمعا لأنها إسم فى معنى الجمع فتقول كل ذاهبون اذا تقدم ذكر قوم لأنك معتمد فى المعنى عليهم وان كنت مخبرا عن كل فصارت بمنزلة قولك الرهط ذاهبون والنفر منطلقون لأن ارهط والنفر إسمان مفردان ولكنهما فى معنى الجمع . والشاهد لما بيناه قوله سبحانه (وكل فى فلك يسبحون * كل الينا راجعون * وكل كانوا ظالمين) وإن كانت مضافة الى مابعدها فى اللفظ لم تجد خبرها الا مفردا للحكمة التى قدمتها قبل وهى أن الأصل إضافتها الى النكرة المفردة فتقول كل إخوتك ذاهب أى كل واحد منهم ذاهب ولم يلزم ذلك حين قطعتها عن الاضافة فقلت كل ذاهبون لأن اعتمادها إذا أفردت على المذكورين قبلها وعلي ما فى معناها من معنى الجمع واعتمادها إذا أضفتها على الاسم المفرد إما لفظا واما تقديرا كقوله صلى الله عليه وسلم « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » ولم يقل راعون ومسؤلون . ومنه كلكم سيروى . ومنه قول عمر أو كلكم يجد ثوبين ولم يقل تجدون . ومثله قوله تعالى (كل من عليها فان) وقال تعالى (كل له قانتون) فجمع وقال تعالى (إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا) ﴿ فان قيل ﴾ فقد ورد فى القرآن (كل يعمل على شاكلته * وكل كذب الرسل) وهذا يناقض ما أصلتم

﴿ قيل ﴾ إن فى هاتين الآيتين قرينة تقتضى تخصيص المعنى بهذا اللفظ دون غيره أما قوله تعالى (قل كل يعمل على شاكلته) فلأن قبلها ذكر فريقين مختلفين ذكر مؤمنين وظالمين فلو قال يعملون وجمعهم فى الاخبار عنهم لبطل معنى الاختلاف فكان لفظة الافراد أدل على المعنى المراد كأنه يقول كل فهو يعمل على شاكلته وأما قوله (كل كذب الرسل) فلأنه ذكر قرونا وأمما وختم ذكرهم بذكر قوم تبع فلو قال كل كذبوا. وكل إذا أفردت إنما تعتمد على أقرب المذكورين اليها فكان يذهب الوهم إلى أن الاخبار عن قوم تبع خاصة بأنهم كذبوا الرسل فلما قال (كل كذب) علم أنه يريد كل فريق منهم لأن إفراد الخبر عن كل حيث وقع إنما يدل على هذا المعنى كما تقدم . ومثله (كل آمن بالله) وأما قولنا فى كل اذا كانت مقطوعة عن الاضافة فحقها أن تكون مبتدأة فانما يريد أنها مبتدأة يخبر عنها أو مبتدأة باللفظ منصوبة بفعل بعدها لاقبلها أو مجرورة يتعلق خافضها بما بعدها نحو (وكلا وعد الله الحسنى) وقول الشاعر * بكل تداوينا * ويقبح تقديم الفعل العامل فيها إذا كانت مفردة كقولك ضربت كلا ومررت بكل وإن لم يقبح كلا ضربت وبكل مررت من أجل أن تقديم العامل عليها يقطعها عن المذكور قبلها فى اللفظ لأن العامل اللفظى له صدر الكلام وإذا قطعتها عما قبلها فى اللفظ لم يكن لها شىء تعتمد عليه قبلها ولا بعدها فقبح ذلك . وأما إذا كان العامل معنويا نحو كل ذاهبون فليس بقاطع لها عما قبلها من المذكورين لأنه لاوجود له فى اللفظ فاذا قلت ضربت زيدا وعمرا وخالدا وشتمت كلا وضربت كلا لم يجز ولم يعد بخبر لما قدمناه * إذا عرفت هذا فقولك كل إخوتك ضربت سواء رفعت أو نصبت يقتضى وقوع الضرب بكل واحد منهم وإذا قلت كل إخوتك ضربنى يقتضى أيضا أن كل واحد واحد منهم ضربك فلو قلت كل إخوتى ضربونى وكل القوم جاؤنى احتمل ذلك واحتمل أن يكونوا اجتمعوا فى الضرب والمجىء لأنك أخبرت عن جملتهم بخبر واقع عن الجملة بخلاف قولك

كل إخوانك جاءنى فانما هو اخبار عن كل واحد واحد منهم وإن الاخبار بالمجىء عم جميعهم فتأمل على هذا قوله تعالى (قل كل يعمل على شاكلته) كيف أفرد الخبر لأنه لم يرد اجتماعهم فيه . وقال تعالى (كل الينا راجعون) فجمع لما اريد الاجتماع فى المجىء وهذا أحسن مما تقدم من الفرق فتأمله . ولا يرد على هذا قوله تعالى (وله من فى السموات والأرض كل له قانتون) بل هو تحقيق له وشاهد لأن القنوت هنا هو العبودية العامة التى تشترك فيها أهل السموات والأرض لا يختص بها بعضهم عن بعض ولا يختص بزمان دون زمان وهي عبودية القهر . فالقنوت هنا قنوت قهر وذل لا قنوت طاعة ومحبة وهذا بخلاف قوله تعالى (كل من عليها فان) فانه أفرد لما لم يجتمعوا فى الفناء . ونظيره قوله صلى الله عليه وسلم « وكلكم مسؤل عن رعيته » فان الله يسأل كل راع راع بمفرده . ومما جاء مجموعا لاجتماع الخبر قوله تعالى (كل فى فلك يسبحون) وما أفرد لعدم اجتماع الخبر قوله تعالى (كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وفرعون ذو الأوتاد وثمود وقوم لوط وأصحاب الأيكة أولئك الأحزاب إن كل إلا كذب الرسل فحق عقاب) فأفرد لما لم يجتمعوا فى التكذيب . ونظيره فى سورة ق (كل كذب الرسل فحق وعيد) وتأمل كيف كشف قناع هذا المعنى واوضحه كل الايضاح بقوله تعالى (وكلهم آتيه يوم القيامة فردا) كيف افرد آتيه لما كان المقصود الاشارة إلى انهم وإن اتوه جميعا فكل واحد منهم منفرد عن كل فريق من صاحب او قريب او رفيق بل هو وحده منفرد فكأنه إنما اتاه وحده وإن اتاه مع غيره لانقطاع تبعيته للغير وانفراده بشأن نفسه فهذا عندى احسن من الفرق بالاضافة وقطعها . والفرق بذاك فرقه السهيلى رحمه الله تعالى فتأمل الفرقين واستقر الأمثلة والشواهد *

فصل

وأما مسئلة كل ذلك لم يكن ولم يكن كل ذلك ولم أصنع كله وكله لم اصنعه فقد أطالوا فيها القول وفرقوا بين دلالتى الجملة الفعلية والاسمية وقالوا اذا قلت كل ذلك لم يكن وكله لم اصنعه فهو نفى للكل بنفى كل فرد من افراده فينا قض الايجاب الجزئى واذا قلت لم أصنع الكل ولم يكن كل ذلك فهو نفي للكلية دون التعرض لنفي الافراد فلا يناقضه الايجاب الجزئى ولا بد من تقرير مقدمة تبنى عليها هذه المسألة وأمثالها وهى ان الخبر لايجوز أن يكون أخص من المبتدا بل يجوز ان يكون أعم منه أومساويا له اذ لو كان أخص منه لكان ثابتا لبعض أفراده ولم يكن خبرا عن جملته فان الأخص انما يثبت لبعض أفراد الأعم وأما اذا كان أعم منه فانه لايمتنع لانه يكون ثابتا لجملة افراد المبتدأ وغيرها وهذا غير ممتنع فاذا عرف ذلك فاذا كان المبتدا لفظة كل الدال على الاحاطة والشمول وجب ان يكون الخبر المثبت حاصلا لكل فرد من افراد كل والخبر المنفى مثبتا لكل فرد من أفراده سواء أضفت كلا أوقطعتها عن الاضافة فان الاضافة فيها منوية معنى وان سقطت لفظا فاذا قلت كلهم ذهب وكلكم سيروى أو كل ذهب وكل سيروى عم الحكم افراد المبتدا فاذا كان الحكم سلبا نحو كلهم لم يأت وكل لم يقم فكذلك ولهذا يصح مقابلته بالايجاب الجزئى نحو قوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل أقصرت الصلاة أم نسيت فقال كل ذلك لم يكن فقال ذو اليدين بلى قد كان بعض ذلك ومن هذا ما أنشده سيبويه رحمه الله تعالى

* قد أصبحت ام الخيار تدعى * على ذنبا كله لم أصنع *

أنشده برفع كل واستقبحه لحذف الضمير العائد من الخبر وغير سيبويه

يمنعه مطلقا وينشد البيت منصوبا فيقول كله لم اصنع والصواب انشاده بالرفع محافظة على النفي العام الذي أراده الشاعر وتمدح به عند أم الخيار ولو كان منصوبا لم يحصل له مقصوده من التمدح فانه لم يفعل ذلك الذنب ولا شيئا منه بل يكون المعنى لم أفعل كل الذنب بل بعضه وهذا ينافي غرضه ويشهد لصحة قول سيبويه قراءة ابن عباس في سورة الحديد (أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكل وعد الله الحسنى) فهذا يدل على أن حذف العائد جائز وأنه غير قبيح . ومن هذا على أحد القولين (قل أرأيتم ان أتاكم عذابه بياتا أو نهارا ماذا يستعجل منه المجرمون) أجاز الزجاج أن تكون الجملة ابتدائية وقد حذف العائد من يستعجل وتقديره يستعجله منه المجرمون كما يحذف من الصلة والصفة والحال اذا دل عليه دليل ودعوى قبح حذفه من الخبر مما لا دليل عليها . والكلام في تقرير هذه المسئلة موضع آخر والمقصود ان انشاد البيت بالنصب محافظة على عدم الحذف اخلال شديد بالمعنى. وأما اذا تقدم النفي وقلت لم أصنع كله ولم أضرب كلهم كأنك لم تتعرض للنفي عن كل فرد فرد وانما نفيت فعل الجميع ولم تنف فعل البعض الاترى ان قولك لم أصنع الكل مناقض لقولك صنعت الكل والايجاب الكلى يناقضه السلب الجزئي ألاترى الى قولهم لم أرد كل هذا فيما اذا فعل مايريده وغيره فتقول لم أرد كل هذا ولا يصح أن تقول كل هذا لم ارده فتأمله فهذا تقرير هذه المسئلة وقد أعاك عن ذلك التطويل المتعب القليل الفائدة *

فصل

واعلم ان كلا من الفاظ الغيبة فاذا أضفته الى المخاطبين جاز لك أن تعيد المضمر عليه بلفظ الغيبة مراعاة للفظه وأن تعيده بلفظ الخطاب مراعاة لمعناه فتقول كلكم فعلتم وكلكم فعلوا .

﴿فان قلت﴾ أنتم كلكم فعلتم وانتم كلكم بينكم درهم فان جعلت أنتم مبتدا وكلكم تأكيد قلت أنتم كلكم فعلتم وبينكم درهم لتطابق المبتدأ وان جعلت كلكم مبتدا ثانيا جاز لك وجهان. أحدهما أن تقول فعلوا وبينهم درهم مراعاة للفظ كل وان تقول فعلتم وبينكم درهم عملا على المعنى لان كلا فى المعنى للمخاطبين *

فائدة

اختلف الكوفيون والبصريون فى كلا وكلتا فذهب البصريون الى انها اسم مفرد دال على الاثنين فيجوز عود الضمير اليه باعتبار لفظه وهو الاكثر ويجوز عوده باعتبار معناه وهو الأقل وألفها لام الفعل ليست الف تثنية عندهم ولهم حجج. منها أنها فى الاحوال الثلاثة مع الظاهر علي صورة واحدة والمثنى ليس كذلك وأما انقلابها ياء مع الضمير فلا يدل على أنها الف تثنية كالف على وإلى ولدى هذا قول الخليل وسيبويه واحتجوا أيضاً بقولهم كلاهما ذاهب دون ذاهبان وسيبويه لم يحتج بهذه الحجة لما تقدم من انك اذا أضفت لفظ كل أفردت خبره مع كونه دالا على الجمع حملا على المعنى لان قولك كلكم راع بمنزلة كل واحد منكم راع فكذا قولك كلا كما قائم أي كل واحد منكما قائم ﴿فان قيل﴾ بل أفرد الخبر عن كل وكلا لانهما اسمان مفردان قيل هذا يبطل بتوكيد الجمع والتثنية بهما وكما لا ينعت الجمع والمثنى بالواحد فكذلك لا يؤكد به بطريق الاولى لان التوكيد تكرار للمؤكد بعينه بخلاف النعت فانه عينه بوجه والمعول عليه لمن نصر مذهب سيبويه علي الحجة الاولى عل مافيها وعلى معارضتها بتوكيد الاثنين وكلا والمثنى لا يؤكد بالمفرد كما قررناه ﴿فان قيل﴾ الجواب عن هذا ان كلا اسم للمثنى فحسن التوكيد به وحصلت المطابقة باعتبار مدلوله وهو

المقصود من الكلام فلا يضر افراد اللفظ قيل هذا يمكن في الجمع ان يكون لفظه واحدا ومعناه جمعا نحو كل واسماء الجموع كرهط وقوم لان الجموع قد اختلفت صورها أشد اختلاف فمذكر ومؤنث مسلم ومكسر على اختلاف ضروبه وما لفظه على لفظ واحده كما تقدم بيانه فليس ببدع أن يكون صورة اللفظ مفردا ومعناه جمعا وأما التثنية فلم تختلف قط بل لزمت طريقة واحدة أين وقعت فبعيد جدا بل ممتنع أن يكون منها اسم مفرد معناه مثنى وليس معكم الا القياس علي الجمع. وقد وضح الفرق بينهما فتعين أن تكون كلا لفظا مثنى ينقلب الفه ياء مع المضمر دون المظهر لانك اذا أضفته الى ظاهر استغنيت عن قلب الفه ياء بانقلابها فى المضاف اليه لتنزله منزلة الجزئية لدلالة اللفظ على مدلول واحد لان كلا هو نفس مايضاف اليه بخلاف قولك ثوبا الرجلين وفرسا الزيدين فلو قلت مررت بكلى الرجلين جمعت بين علامتي تثنية فيما هو كالكلمة الواحدة لانهما لاينفصلان ابدا ولا تنفك كلا هذه عن الاضافة بحال الاترى كيف رفضوا ضربت رأسي الزيدين وقالوا رءوسهما لما رأوا المضاف والمضاف اليه كاسم واحد هذا مع ان الرءوس تنفصل عن الاضافة كثيرا وكذلك القلوب من قوله (صغت قلوبكما) فاذا كانوا قد رفضوا علامة التثنية هناك مع ان الاضافة عارضة فما ظنك بهذا الموضع الذى لاتفارقه الاضافة ولا تنفك عنه فهذا الذى حملهم على ان الزموها الالف على كل حال وكان هذا أحسن من الزام طيء وخثعم وبنى الحرث وغيرهم المثنى للالف فى كل حال نحو الزيدان والعمران فاذا أضافوه الى الضمير قلبوا الفه فى النصب والجر لان المضاف اليه ليس فيه علامة اعراب ولا يثنى بالياء ولكنه أبدا بالالف فقد زالت العلة التى رفضوها فى الظاهر وهذا القول هو الصحيح ان شاء الله كما ترى وان كان سيبويه المعظم المقدم فى الصناعة فمأخوذ من قوله ومتروك. ومما يدل على صحة هذا القول ان كلا يفهم من لفظه مايفهم من لفظ كل وهو موافق له فى فاء الفعل وعينه وأما اللام فمحذوفة كما حذفت فى كثير من الاسماء فمن ادعى ان لام

الفعل واو وانه من غير لفظ كل فليس له دليل يعضده ولا اشتقاق يشهدله ﴿فان قيل﴾ فلم رجع الضمير اليها بلفظ الافراد اذا كانت مثناة قيل لما تقدم من رجوع الضمير على كل لذلك ايذانا بان الخبر عن كل واحد واحد فكأنك قلت كل واحد من الرجلين قام وفيه نكتة بديعة وهى ان عود الضمير بلفظ الافراد أحسن لانه يتضمن صدور الفعل عن كل واحد منفردا به ومشاركا للآخر ﴿فان قيل﴾ فلم كسرت الكاف من كلا وهى من كل مضمومة قيل هذا لايلزمهم لانهم لم يقولوا انها لفظة كل بعينها ولهم أن يقولوا كسرت تنبيها على معنى الاثنين كما يبتدأ لفظ الاثنين بالكسر ولهذا كسروا العين من عشرين اشعارا بتثنية عشر. ومما يدل على صحة هذا القول أيضاً ان كلتا بمنزلة قولك ثنتا ولا خلاف ان الف ثنتا الف تثنية فكذلك الف كلتا ومن ادعى ان الاصل فيها كلوا هما فقد ادعى ماتستبعده العقول ولا يقوم عليه برهان . ومما يدل أيضاً على صحته انك تقول فى التوكيد مررت باخوتك ثلاثتهم وأربعتهم فتؤكد بالعدد فاقتضى القياس أن تقول أيضاً فى التثنية كذلك مررت باخويك اثنيهما فاستغنوا عنه بكليهما لانه فى معناه واذا كان كذلك فهو مثنى مثله ﴿فان قيل﴾ فانك تقول كلا اخويك جاء ولا تقول اثنا اخويك جاء فدل على انه ليس فى معناه . قيل العدد الذي يؤكد به انما يكون تأكيدا مؤخرا تابعاً لما قبله فاما اذا قدم لم يجز ذلك لانه فى معنى الوصف والوصف لايقدم على الموصوف فلا تقول ثلاثة اخوتك جاؤنى وهذا بخلاف كل وكلا وكلتا لان فيها معنى الاحاطة فصارت كالحرف الداخل لمعنى فيما بعده فحسن تقديمها فى حال الاخبار عنها وتأخيرها فى حال التوكيد فهذا فى هذا المذهب كما ترى *

فائدة

لا يؤكد باجمع المفرد مما يعقل ولا ماحقيقته لاتتبعض وهذا انما يؤكد به مايتبعض كجماعة من يعقل فجرى مجرى كل ﴿فان قيل﴾ فقد تقول رأيت زيدا أجمع اذا رأيته بارزا من طاقة ونحوه قيل ليس هذا توكيدا فى الحقيقة لزيد لانك لاتريد حقيقته وذاته وانما تريد به ماتدرك العين منه وأجمع هذه اسم معرفة بالاضافة وان لم يكن مضافا فى اللفظ لان معنى قبضت المال أجمع أى كله فلما كان مضافا في المعنى تعرف وأكد به المعرفة وانما استغنوا عن التصريح بلفظ المضاف اليه معه ولم يستغن عن لفظ المضاف مع كل اذا قلت قبضت المال كله لان كلا تكون توكيدا وغير توكيد وتتقدم فى أول الكلام نحو كلكم ذاهب فصار بمنزلة نفسه وعينه لان كل واحد منهما يكون توكيدا وغير توكيد فاذا أكدته لم يكن بد من اضافته الى ضمير المؤكد حتى يعلم أنه توكيد وليس كذلك أجمع لانه لايجيء الا تابعا لماقبله فاكتفى بالاسم الظاهر المؤكد واستغنى به عن التصريح بضميره كما فعل بسحر حين اردته ليوم بعينه فانه عرف بمعنى الاضافة واستغنى عن التصريح بالمضاف اليه اتكالا على ذكر اليوم قبله ﴿فان قيل﴾ ولم لم تقدم أجمع كما قدم كل قيل الجواب ان فيه معنى الصفة لانه مشتق من جمعت فلم يكن يقع تابعا بخلاف كل ومن احكامه انه لايثنى ولا يجمع على لفظه أما امتناع تثنيته فلانه وضع لتأكيد جملة تتبعض فلو ثنيته لم يكن فى قولك اجمعا توكيد لمعنى التثنية كما فى كليهما لان التوكيد تكرار المعنى المذكور اذا قلت درهمان افدت انهما اثنان فاذا قلت كلاهما كأنك قلت إثناهما ولا يستقيم ذلك فى اجمعان لانه بمنزلة من يقول أجمع وأجمع كالزيدان بمنزلة زيد وزيد فلم يفدك اجمعان

تكرار معنى التثنية وانما أفادك تثنية واحدة بخلاف كلاهما فانه ليس بمنزلة قولك كل وكل وكذلك أشباهما المستغنى عنه بكليهما لا يقال فيهما إثن وإثن فانما هي تثنية لاتنحل ولا تنفرد فلم يصلح لتأكيد معنى التثنية غيرها فلا ينبغي أن يؤكد معنى التثنية والجمع الا بما لا واحد له من لفظه كيلا يكون بمنزلة الاسماء المفردة المعطوف بعضها على بعض بالواو وهذه علة امتناع الجمع فيه لانك لوجمعته كان جمعا لواحد من لفظه ولا يؤكد معنى الجمع الا بجمع لاينحل الى الواحد ﴿ فان قيل ﴾ هذا ينتقض باجمعين وأكتعين فان واحده أجمع وأكتع قيل سيأتي جوابه وان شئت قلت ان أجمع في معنى كل وكل لايثنى ولا يجمع انما يثنى ويجمع الضمير الذي يضاف اليه كل . وأما قولهم في تأنيثه جمعاء فلانه أقرب الى باب أحمر وحمراء من باب أفضل وفضلى فلذلك لم يقولوا في تأنيثه جمعى ككبرى. ودليل ذلك انه لايدخله الالف واللام ولا يضاف صريحا فكان أقرب الى باب أفعل وفعلى وان خالفه في غير هذا . وأما أجمعون اكتعون فليس بجمع لأجمع واكتع ولا واحد له من لفظه وانما هو لفظ وضع لتأكيد الجمع بوزن الاسمين بمنزلة اثينون تصغير الاثنان فانه جمع مسلم ولا واحد له من لفظه والدليل على ذلك انه لوكان واحد اجمعين اجمع لما قالوا في المؤنث جمعاء لان فعل بفتح العين لايكون واحده فعلا .وجمعاء التي هي مؤنث اجمع لو جمعت لقيل جمعاوات أو جمع بوزن حمر. وأما فعل بوزن كبر فجمع لفعلى وانما جاء اجمعون على وزن أكرمون وأرذلون لان فيه طرفا من معنى التفضيل كما في الا كرمين والارذلين وذلك ان الجموع تختلف مقاديرها فاذا كثر العدد احتيج الي كثرة التوكيد حرصا على التحقيق ورفعا للمجاز .فاذا قلت جاء القوم كلهم وكان العدد كثيرا توهم انه قد شذ منهم البعض فاحتيج الى توكيد أبلغ من الاول فقالوا اجمعون أكتعون فمن حيث كان أبلغ من التوكيد الذي قبله دخله معنى التفضيل ومن حيث دخله معنى التفضيل جمع جمع السلامة كما يجمع أفعل الذي

فيه ذلك المعنى جمع السلامة كأفضلون ويجمع مؤنثه على فعل كما يجمع مؤنث مافيه من التفضيل وأما أجمع الذى هو توكيد الاسم الواحد فليس فيه من معنى التفضيل شيء وكان كباب أحمر ولذلك استغنى ان يقال كلاهما أجمعان كما يقال كلهم أجمعون لان التثنية أدنى من أن يحتاج الى توكيدها الى هذا المعنى فثبت ان أجمعون لاواحد له من لفظه لانه توكيد لجمع من يعقل وأنت لاتقول فيمن يعقل جاءنى زيد أجمع فكيف يكون جاءنى الزيدون اجمعون جمعا له وهو غير مستعمل فى الافراد. وسر هذا ماتقدم وهو انهم لايؤكدون مع الجمع والتثنية الا بلفظ لاواحد له ليكون توكيدا على الحقيقة لان كل جمع ينحل لفظه الى الواحد فهو عارض فى معنى الجمع فكيف يؤكد به معنى الجمع والتوكيد تحقيق وتثبيت ورفع للبس والابهام فوجب ان يكون مما يثبت لفظا ومعنى .وأما حذف التنوين من جمع فكحذفه من سحر لانه مضاف فى المعنى ﴿فان قيل﴾ ونون الجمع محذوفة فى الاضافة أيضاً فهلا حذفت من أجمعين لانه مضاف فى المعنى قيل الاضافة المعنوية لاتقوى على حذف النون المتحركة التى هى كالعرض من الحركة والتنوين ألا ترى ان نون الجمع تثبت مع الالف واللام وفى الوقف والتنوين بخلاف ذلك فقويت الاضافة المعنوية على حذفه ولم تقو على حذف النون الا الاضافة اللفظية ﴿فان قيل﴾ ولم كانت الاضافة اللفظية أقوى من المعنوية والعامل اللفظى أقوى من المعنوى قيل اللفظى لا يكون الا متضمنا لمعناه فاذا اجتمعا معا كان أقوى من المعنى المفرد عن اللفظ فوجب أن تكون أضعف وهذا ظاهر لمن عدل وأنصف *

﴿تم﴾

تم والحمد لله الجزء الأول من بدائع الفوائد للامام العالم البحر الذى لاساحل له العلامة فى المنقول والمعقول أبى عبد الله شمس الدين محمد ابن أبى بكر ابن قيم الجوزية الدمشقى ويتلوه الجزء الثانى وأوله (فائدة بديعة) العين يراد بها الخ

فهرست الجزء الاول
من بدائع الفوائد
« للعلامة ابن القيم »

١٥ / ٢ / ١٩

بدائع الفوائد

للعلامة الامام شيخ الاسلام علم العلماء الأعلام

أبى عبد الله محمد بن أبى بكر الدمشقى المشتهر

بابن قيم الجوزية المتوفى

(سنة ٧٥١ هجرية)

قدس الله روحه ونور مرقده وضريحه

قال البرهان البقاعى في تفسيره المبنى على التناسب بين الآيات (وأبدى الامام شمس الدين ابن قيم الجوزية الدمشقى الحنبلي فى كتاب له كالتذكرة سماه « بدائع الفوائد » سراً عربياً فى ابتداء القرآن بقوله آلم الخ)

الجزء الثانى

﴿ عُنِيَ بتصحيحه والتعليق عليه ومُقابلة أصوله ﴾

ادارة الطباعة المنيرية

لصاحبها ومديرها محمد منير عبده أغا الدمشقي

طبع على نفقة عبد الهادى وأخيه أبي بكر نجلى الشيخ محمد منير الدمشقى

بسم الله الرحمن الرحيم

فائدة بديعة

﴿العين﴾ يراد بها حقيقة الشيء المدركة بالعيان أو ما يقوم مقام العيان وليست اللفظة على أصل موضوعها لأن أصلها أن يكون مصدرا وصفة لمن قامت به ثم عبر عن حقيقة الشيء بالعين كما عبر عن الوحش بالصيد وإنما الصيد فى أصل موضوعه مصدر من صاد يصيد ومن ههنا لم يرد فى الشريعة عبارة عن نفس البارى سبحانه وتعالى لأن نفسه سبحانه غير مدركة بالعيان فى حقنا اليوم. وأما عين القبلة وعين الذهب وعين الميزان فراجعة إلى هذا المعنى . وأما العين الجارية فمشبهة بعين الانسان لموافقتها لها فى كثير من صفاتها . وأما عين الانسان فمسماة بما أصله أن يكون صفة ومصدرا لأن العين فى أصل الوضع مصدر كالدين والزين والبين والاين وما جاء على بنائه . ألا تراهم يقولون رجل عيون وعاين ويقولون عِنته أصبته بالعين وعاينته رأيته بالعين وفرقوا بين المعنيين وكأن عاينته من الرؤية أولى من عنته لأنه بمنزلة المفاعلة والمقابلة فقد تقابلتما وتعاينتما بخلاف عنته فانك تفرد باصابته العين من حيث لا يشعر . ومما يدل على أنها مصدر فى الأصل قوله تعالى (عين اليقين) كما قال (علم اليقين * و حق اليقين) فالعلم والحق مصدران مضافان إلى اليقين فكذلك العين هكذا قال السهيلى رحمه الله تعالى. وفيه نظر لأن إضافة

عين إلى اليقين من باب قولهم نفس الشيء وذاته فعين اليقين نفس اليقين والعين التى هى عضو سميت عينا لأنها آلة ومحل لهذه الصفة التى هى العين . وهذا من باب قولهم امرأة ضيف وعدل تسمية للفاعل باسم المصدر والعين التى هى حقيقة الشيء ونفسه من باب تسمية المفعول بالمصدر كصيد . قال السهيلى إذا علمت هذا فاعلم أن العين أضيفت الى البارى تعالى كقوله (ولتصنع على عينى) حقيقة لا مجازا كما توهم أكثر الناس لأنه صفة فى معنى الرؤية والادراك وإنما المجاز فى تسمية العضو بها وكل شيء يوهم الكفر والتجسيم فلا يضاف إلى البارى تعالى لا حقيقة ولا مجازا . ألا ترى كيف كفر الرومية من النصارى حيث قالوا فى عيسى انه ولد على المجاز لا على الحقيقة فكفروا ولم يدروا . ألا ترى كيف لم يضف سبحانه إلى نفسه ما هو فى معنى عين الانسان كالمقلة والحدقة حقيقة ولا مجازا نعم ولا لفظ الابصار لأنه لا يعطى معنى البصر والرؤية مجردا ولكنه يقتضى مع معنى البصر معنى التحديق والملاحظة ونحوهما ﴿ قلت ﴾ كأنه رحمه الله غفل عن وصفه بالسميع البصير وغفل عن قوله ﷺ فى الحديث الصحيح « لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه » وأما إلزامه التحديق والملاحظة ونحوها فهو كالزام المعتزلة نظيره فى الرؤية فهو منقول من هناك حرفا بحرف . وجوابه من وجوه . أحدها ما تعنى بالتحديق والملاحظة أمعنى البصر والادراك أو قدرا زائدا عليهما غير ممتنع وصف الرب به أو معنى زائدا يمتنع وصفه به فإن عنيت الاولين منعنا انتفاء اللازم وإن عنيت الثالث منعنا الملازمة ولا سبيل إلى إثباتها بحال . الثانى أن هذا التحديق والملاحظة إنما تلزم الصفة من جهة إضافتها الى المخلوق لا تلزمها مضافة الى الرب تعالى . وهذا كسائر خصائص المخلوقين التى تطرقت الجهمية بها إلى نفى صفات الرب وهذا من جهلهم وتلبيسهم فإن خصائص صفات المخلوقين لا تلزم الصفة مضافة إلى الرب تعالى كما لا يلزم خصائص وجودهم وذاتهم وهذا مقرر فى موضعه . وهذا الأصل الذى فارق به أهل السنة طائفتى

الضلال من المشبهة والمعطلة فعليك بمراعاته . الثالث قوله لايعطى الابصار معنى البصر والرؤية مجردا كلام لاحاصل تحته ولا تحقيق فانه قد تقرر عقلا ونقلا أن لله تعالى صفة البصر ثابتة كصفة السمع فان كان لفظ الابصار لايعطى الرؤية مجردة فكذلك لفظ السمع وإن أعطى السمع إدراك المسموعات مجردا فكذلك البصر فالتفريق بينهما تحكم محض . ثم نعود إلي كلامه قال وكذلك لا يضاف اليه سبحانه وتعالي من آلات الادراك الأذن ونحوها لأنها فى أصل الوضع عبارة عن الجارحة لاعن الصفة التى هى محلها فلم ينقل لفظها إلى الصفة أعني السمع مجازا ولا حقيقة إلا أشياء وردت على جهة المثل بما يعرف بأدنى نظر أنها أمثال مضروبة نحو «الحجر الأسود يمين الله فى الأرض» . «وما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن» مما عرفت العرب المراد به بأول وهلة . قال وأما اليد فهى عندى فى أصل الوضع كالمصدر عبارة عن صفة لموصوف قال

يديت على ابن خضخاض بن عمرو * بأسفل ذى الحداة يد الكريم

فيديت فعل مأخوذ من مصدر لامحالة والمصدر صفة موصوف ولذلك مدح سبحانه بالأيدى مقرونة مع الأبصار فى قوله (أولي الأيدى والأبصار) ولم يمدحهم بالجوارح لأن المدح لايتعلق إلا بالصفات لابالجواهر ﴿قلت﴾ المراد بالأيدى والأبصار هنا القوة فى أمر الله والبصر بدينه فأراد أنهم من أهل القوى فى أمره والبصائر فى دينه فليست من يديت اليه يدا فتأمله . قال وإذا ثبت هذا فصح قول أبى الحسن الأشعرى إن اليد من قوله «خلق آدم بيده» وقوله تعالى (لما خلقت بيدى) صفة ورد بها الشرع ولم يقل إنها فى معنى القدرة كما قال المتأخرون من أصحابه ولا فى معنى النعم ولا قطع بشىء من التأويلات تحرزا منه عن مخالفة السلف وقطع بأنها صفة تحرزا عن مذهب المشبهة ﴿فان قيل﴾ وكيف خوطبوا بما لايفهمون ولا يستعملون إذ اليد بمعنى الصفة لايفهم معناه ﴿قلنا﴾ ليس الأمر كذلك بل كان معناها مفهوما عند القوم الذين

نزل القرآن بلغتهم ولذلك لم يستفت واحد من المؤمنين عن معناها ولا خاف على نفسه توهم التشبيه ولا احتاج إلى شرح وتنبيه . وكذلك الكفار لو كانت عندهم لا تعقل إلا فى الجارحة لتعلقوا بها فى دعوى التناقض واحتجوا بها على الرسول صلى الله عليه وسلم ولقالوا له زعمت أن الله تعالى ليس كمثله شيء ثم تخبر أن له يداً كأيدينا وعينا كأعيننا ولما لم ينقل ذلك عن مؤمن ولا كافر علم أن الأمر كان فيها عندهم جليا لا خفيا وأنها صفة سميت الجارحة بها مجازا ثم استمر المجاز فيها حتى نسيت الحقيقة وربّ مجاز كثر واستعمل حتى نسى أصله وتركت حقيقته والذى يلوح فى معنى هذه الصفة أنها قريب من معني القدرة إلا انها أخص منها معنى والقدرة أعم كالمحبة مع الارادة والمشيئة وكل شيء أحبه الله فقد أراده وليس كل شيء أراده أحبه وكذلك كل شيء حادث فهو واقع بالقدرة وليس كل واقع بالقدرة واقعا باليد فاليد أخص من معنى القدرة ولذلك كان فيها تشريف لآدم ﴿ قلت ﴾ أما قوله ليس كل شيء أراده فقد أحبه فهذا صحيح وهو أحد قولى الأشعرى وقول المحققين من أصحابه وهذا الذى يدل عليه الكتاب والسنة والمعقول كما هو مقرر فى موضعه . وأما قوله كل شيء أحبه فقد أراد فان كان المراد أنه أراده بمعنى رضيه وأراده دينا فحق وإن كان المراد أنه أراده كونا فغير لازم فانه سبحانه يحب طاعة عباده كلهم ولم يردها ويحب التوبة من كل عاص ولم يرد ذلك كله تكوينا إذ لو أراده لوقع فالمحبة والارادة غير متلازمين فانه يريد كون مالا يحبه ويحب ويرضى بأشياء لايريد تكوينها ولو ارادها لوقعت وهذا مقرر فى غير هذا الموضع . قال ومن فوائد هذه المسألة ان يسئل عن المعنى الذى لأجله قال تعالى (ولتصنع علي عيني) بحرف على وقال تعالى (تجرى بأعيننا) بالباء (واصنع الفلك بأعيننا) وما الفرق . فالفرق ان الآية الأولى وردت فى إظهار امر كان خفيا وإبداء ما كان مكنوما فان الأطفال إذ ذاك كانوا يغذون ويصنعون سرا فلما اراد ان يصنع موسى ويغذى

ويرى على حال أمن وظهور لا تحت خوف واستسرار دخلت على في اللفظ تنبيها على المعنى لأنها تعطى الاستعلاء والاستعلاء ظهور وإبداء فكأنه يقول سبحانه وتعالى ولتصنع على أمن لا تحت خوف وذكر العين لتضمنها معنى الرعاية والكلاءة . واما قوله تعالى (تجرى بأعيننا * واصنع الفلك بأعيننا) فانه إنما يريد برعاية منا وحفظ ولا يريد إبداء شيء ولا إظهاره بعد كتم فلم يحتج في الكلام إلى معنى على بخلاف ما تقدم هذا كلامه ولم يتعرض رحمه الله تعالى لوجه الافراد هناك والجمع هنا وهو من ألطف معاني الآية . والفرق بينهما يظهر من الاختصاص الذى خص به موسى في قوله تعالى (واصطنعتك لنفسى) فاقتضى هذا الاختصاص الاختصاص الآخر في قوله (ولتصنع على عينى) فان هذه الاضافة إضافة تخصيص . واما قوله تعالى (تجرى بأعيننا * واصنع الفلك بأعيننا) فليس فيه من الاختصاص ما في صنع موسي على عينه سبحانه وتعالى واصطناعه إياه لنفسه وما يسنده سبحانه الى نفسه بصيغة ضمير الجمع قد يريد به ملائكته كقوله تعالي (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) وقوله (نحن نقص عليك) ونظائره فتأمله . قال وأما النفس فعلى أصل موضوعها إنما هى عبارة عن حقيقة الوجود دون معنى زائد وقد استعمل أيضا من لفظها النفاسة والشيء النفيس فصلحت للتعبير عنه سبحانه وتعالى بخلاف ما تقدم من الألفاظ المجازية . وأما الذات فقد استهوى أكثر الناس ولا سيما المتكلمين القول فيها أنها في معنى النفس والحقيقة . ويقولون ذات البارى هى نفسه ويعبرون بها عن وجوده وحقيقته ويحتجون في إطلاق ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم « في قصة إبراهيم ثلاث كذبات كلهن في ذات الله » وقول خبيب وذلك في ذات الاله . قال وليست هذه اللفظة اذا استقريتها في اللغة والشريعة كما زعموا ولو كان كذلك لجاز أن يقال عند ذات الله واحذر ذات الله كما قال تعالى (ويحذركم الله نفسه) وذلك غير مسموع ولا يقال إلا بحرف (في) الجارة وحرف (في) للوعاء وهو معنى مستحيل على

نفس البارى تعالى إذا قلت جاهدت فى الله تعالى وأحببتك فى الله تعالى محال أن يكون هذا اللفظ حقيقة لما يدل عليه هذا الحرف من معنى الوعاء وإنما هو على حذف المضاف أى فى مرضاة الله وطاعته فيكون الحرف على بابه كأنك قلت هذا محبوب في الأعمال التى فيها مرضاة الله وطاعته وإما أن تدع اللفظ على ظاهره فمحال . وإذا ثبت هذا فقوله فى ذات الله أو فى ذات الاله إنما يريد فى الديانة والشريعة التى هى ذات الاله فذات وصف للديانة وكذلك هى فى الأصل موضوعها نعت لمؤنث . ألا ترى أن فيها تاء التأنيث وإذا كان الأمر كذلك فقد صارت عبارة عما تشرف بالاضافة إلي الله تعالى عز وجل لا عن نفسه سبحانه وهذا هو المفهوم من كلام العرب . ألا تري الى قول النابغة * مجلتهم ذات الاله ودينهم * فقد بان غلط من جعل هذه اللفظة عبارة عن نفس ما أضيف اليه . وهذا من كلامه من المرقصات فانه أحسن فيه ما شاء . وأصل هذه اللفظة هو تأنيث ذو بمعنى صاحب فذات صاحبة كذا فى الأصل ولهذا لا يقال ذات الشىء إلا لما له صفات ونعوت تضاف اليه فكأنه يقول صاحبة هذه الصفات والنعوت ولهذا أنكر جماعة من النحاة منهم ابن هان وغيره على الأصوليين قولهم الذات وقالوا لا مدخل الألف واللام هنا كما لا يقال الذو فى ذو وهذا إنكار صحيح والاعتذار عنهم أن لفظة الذات فى اصطلاحهم قد صارت عبارة عن نفس الشىء وحقيقته وعينه فلما استعملوها استعمال النفس والحقيقة عرفوها باللام وجردوها ومن هنا غلطهم السهيلي فان هذا الاستعمال والتجريد أمر اصطلاحى لا لغوى فان العرب لا تكاد تقول رأيت الشىء لعينه ونفسه وإنما يقولون ذلك لما هو منسوب اليه ومن جهته وهذا كجنب الشىء إذا قالوا هذا فى جنب الله لا يريدون إلا فيما ينسب اليه من سبيله ومرضاته وطاعته لا يريدون غير هذا البتة فلما اصطلح المتكلمون على إطلاق الذات على النفس والحقيقة ظن من ظن أن هذا هو المراد من قوله « ثلاث كذبات فى ذات الله » وقوله وذلك فى ذات الاله فغلط

واستحق التغليظ بل الذات هنا كالجنب فى قوله تعالى (ياحسرتا على مافرطت فى جنب الله) ألا ترى أنه لايحسن أن يقال ههنا فرطت فى نفس الله وحقيقته ويحسن أن يقال فرط فى ذات الله كما يقال فعل كذا فى ذات الله وقتل فى ذات الله وصبر فى ذات الله . فتأمل ذلك فانه من المباحث العزيزة الغريبة التى يثنى على مثلها الخناصر والله الموفق المعين *

فائدة

ما الفائدة فى إبدال النكرة من المعرفة وتبيينها بها فان كانت الفائدة فى النكرة فلم ذكرت المعرفة وإن كانت فى المعرفة فما بال ذكر النكرة ﴿قيل﴾ هذا فيه نكتة بديعة وهى أن الحكم قد يعلق بالنكرة السابقة فتذكر ويكون الكلام فى معرض أمر معين من الجنس مدحا أو ذما فلو اقتصر على ذكر المعرفة لاختص الحكم به ولو ذكرت النكرة وحدها لخرج الكلام عن التعرض لذلك المعين فلما أريد الجنس أتى بالنكرة ووصفت إشعاراً بتعليق الحكم بالوصف ولما أتي بالمعرفة كان تنبيها على دخول ذلك المعين قطعا . ومثال ذلك قوله تعالى (لنسفعن بالناصية ناصية كاذبة خاطئة) فان الآية كما قيل نزلت فى أبى جهل ثم تعلق حكمها بكل من اتصف به فقال (لنسفعن بالناصية) تعينا (ناصية كاذبة) لعدمه وتنبيها ولذلك اشترط فى النكرة في هذا الباب أن تكون منعوتة لتحصل الفائدة المذكورة وليتبين المراد . وأما قوله تعالى (ويعبدون من دون الله مالا يملك لهم رزقا من السموات والأرض شيئا) ففيها قولان . أحدهما أن شيئا بدل من رزقه ورزقا أبين من شيئا لأنه أخص منه والأخص أبين من الأعم وجاز هذا من أجل تقدم النفى لأن النكرة إنما تفيد بالاخبار عنها بعد النفى فلما

اقتضى النفى العام ذكر الاسم العام الذى هو أنكر النكرات ووقعت الفائدة به من أجل النفى صلح أن يكون بدلا من رزق . ألا ترى أنك لو طرحت الاسم الأول واقتصرت علي الثانى لم يكن إخلالا بالكلام . والقول الثانى أن شيئا هنا مفعول المصدر الذى هو الرزق وتقديره لا يملكون أن يرزقوا شيئا وهذا قول الأكثرين إلا أنه يرد عليهم أن الرزق هنا إسم لامصدر لأنه بوزن الذبح والطحن للمذبوح والمطحون ولو أريد المصدر لجاء بالفتح نحو قول الشاعر يخاطب عمر بن عبد العزيز رحمه الله وعفا عنه

واقصد إلى الخير ولا توقه * وارزق عيال المسلمين رزقه (١)

وقد يجاب عن هذا بأن الرزق من المصادر التى جاءت على فعل بكسر أوائلها كالفسق ويطلق على المصدر والاسم بلفظ واحد كالنسخ للمصدر والمنسوخ وبابه وهذا أحسن . والبيت لانسلم أن راءه مفتوحة وإنما هى مكسورة وهذا اللائق بحال عمر بن عبد العزيز والشاعر فانه طلب منه أن يرزق عيال المسلمين رزق الله الذى هو المال المرزوق لا أنه يرزقهم كرزق الله الذى هو المصدر هذا مما لا يخاطب به أحد ولا يقصده عاقل والله أعلم *

فائدة بديعة

قوله تعالى (إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) فيها عشرون مسئلة . أحدها مافائدة البدل فى الدعاء والداعى مخاطب لمن لايحتاج الي البيان والبدل القصد به بيان الاسم الأول * الثانية ما فائدة تعريف

(١) الضمير فيه يرجع الى ماسبق في الابيات وهو عمر المرزوق فيزول الاشكال وليرجع الى القصيدة في كامل للمبرد *

(الصراط المستقيم) باللام وهلا أخبر عنه بمجرد اللفظ دونها كما قال (وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم) * الثالثة ما معنى الصراط ومن أى شيء اشتقاقه ولم جاء على وزن فعال ولم ذكر فى أكثر المواضع فى القرآن بهذا اللفظ وفى سورة الأحقاف ذكر بلفظ الطريق فقال (يهدى إلى الحق وإلى طريق مستقيم) * الرابعة ما الحكمة فى إضافته إلى قوله تعالى (الذين أنعمت عليهم) بهذا اللفظ ولم يذكرهم بخصوصهم فيقول صراط النبيين والصديقين فلم عدل إلى لفظ المبهم دون المفسر * الخامسة ما الحكمة فى التعبير عنهم بلفظ الذى مع صلتها دون أن يقال المنعم عليهم وهو أخصر كما قال (المغضوب عليهم) وما الفرق * السادسة لم فرق بين المنعم عليهم والمغضوب عليهم فقال فى أهل النعمة الذين أنعمت وفى أهل الغضب المغضوب بحذف الفاعل * السابعة لم قال (اهدنا الصراط المستقيم) فعدى الفعل بنفسه ولم يعده بالي كما قال تعالى (وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم) وقال تعالى (واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم) * الثامن أن قوله تعالى (الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) يقتضي أن نعمته مختصة بالأولين دون المغضوب عليهم ولا الضالين . وهذا حجة لمن ذهب إلى أنه لا نعمة له على كافر فهل هذا استدلال صحيح أم لا * التاسعة أن يقال لم وصفهم بلفظ غير وهلا قال تعالى لا المغضوب عليهم كما قال والضالين . وهذا كما تقول مررت بزيد لا عمرو وبالعاقل لا الأحمق * العاشرة كيف جرت غير صفة على الموصول وهى لا تتعرف بالاضافة وليس المحل محل عطف بيان إذ بابه الاعلام ولا محل لذلك إذ المقصود فى باب البدل هو الثانى والأول توطئة وفى باب الصفات المقصود الأول والثانى بيان وهذا شأن هذا الموضع فان المقصود ذكر المنعم عليهم ووصفهم بمغايرتهم معنى الغضب والضلال * الحادية عشرة إذا ثبت ذلك فى البدل فالصراط المستقيم مقصود الاخبار عنه بذلك وليس فى نية الطرح فكيف جاء صراط الذين أنعمت عليهم بدلا منه وما فائدة البدل هنا * الثانية عشرة إنه قد ثبت فى الحديث الذى رواه

الترمذى والامام أحمد وأبو حاتم تفسير المغضوب عليهم بانهم اليهود والنصارى بانهم الضالون فما وجه هذا التقسيم والاختصاص وكل من الطائفتين ضال مغضوب عليه * الثالثة عشرة لم قدم المغضوب عليهم فى اللفظ على الضالين * الرابعة عشرة لم أتى فى أهل الغضب بصيغة مفعول المأخوذة من فعل ولم يأت فى أهل الضلال بذلك فيقال المضلين بل أتى فيهم بصيغة فاعل المأخوذة من فعل * الخامسة عشرة ما فائدة العطف بلا هنا ولو قيل المغضوب عليهم و الضالين لم يختل الكلام وكان أوجز * السادسة عشرة إذ قد عطف بها فيأتى العطف بها مع الواو المنفى نحو ما قام زيد ولا عمرو و كقوله تعالى (ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج) الى قوله تعالى — (ولا على الذين اذا ما أتوك لتحملهم) وأما بدون الواو فبابها الايجاب نحو مررت بزيد لا عمرو فهذه ستة عشرة مسئلة فى ذلك * السابعة عشرة هل الهداية هنا هداية التعريف والبيان أو هداية التوفيق والالهام * الثامنة عشرة كل مؤمن مأمور بهذا الدعاء أمرا لازما لا يقوم غيره مقامه ولا بد منه وهذا انما نسأله فى الصلاة بعد هدايته فما وجه لسؤال الامر حاصل وكيف يطلب تحصيل الحاصل * التاسعة عشرة ما فائدة الاتيان بضمير الجمع فى اهدنا والداعى يسئل ربه لنفسه فى الصلاة وخارجها ولا يليق به ضمير الجمع ولهذا يقول « رب اغفرلي وارحمني وتب علي » * العشرون ماحقيقة الصراط المستقيم الذى يتصوره العبد وقت سؤاله فهذه أربع مسائل حقها ان تتقدم أولا ولكن جر الكلام اليها بعد ترتيب المسائل الستة عشر * فالجواب بعون الله وتعليمه فانه لا علم لاحد من عباده الا ماعلمه ولا قوة له إلا باعانته • أما المسئلة الأولى وهى فائدة البدل من الدعاء ان الآية وردت فى معرض التعليم للعباد والدعاء وحق الداعى أن يستشعر عند دعائه ما يجب عليه اعتقاده مما لا يتم الايمان الا به اذ الدعاء مخ العبادة والمخ لا يكون الا فى عظم والعظم لا يكون الا فى لحم ودم فاذا وجب احضار معتقدات الايمان عند الدعاء وجب أن يكون

الطلب ممزوجا بالثناء فمن ثم جاء لفظ الطلب للهداية والرغبة فيها مشوبا بالخبر تصريحا من الداعي بمعتقده وتوسلا منه بذلك الاعتقاد الصحيح الى ربه فكأنه متوسل اليه بايمانه واعتقاده ان صراط الحق هو الصراط المستقيم وانه صراط الذين اختصهم بنعمته وحباهم بكرامته فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم والمخالفون للحق يزعمون انهم على الصراط المستقيم أيضاً والداعى يجب عليهم اعتقاد خلافهم واظهار الحق الذي فى نفسه فلذلك أبدل وبين لهم ليمرن اللسان على مااعتقده الجنان ففى ضمن هذا الدعاء المهم الاخبار بفائدتين جليلتين احداهما فائدة الخبر والفائدة الثانية فائدة لازم الخبر فاما فائدة الخبر فهى الاخبار عنه بالاستقامة وانه الصراط المستقيم الذي نصبه لاهل نعمته وكرامته وأما فائدة لازم الخبر فاقرار الداعى بذلك وتصديقه وتوسله بهذا الاقرار الى ربه فهذه أربع فوائد الدعاء بالهداية اليه. والخبر عنه بذلك. والاقرار والتصديق لشأنه. والتوسل الى المدعو اليه بهذا التصديق. وفيه فائدة خامسة وهى ان الداعى انما أمر بذلك لحاجته اليه وان سعادته وفلاحه لاتتم الا به فهو مأمور بتدبر مايطلب وتصور معناه فذكر له من أوصافه ما اذا تصور فى خلده وقام بقلبه كان أشد طلبا له وأعظم رغبة فيه وأحرص على دوام الطلب والسؤال له فتأمل هذه النكت البديعة *

فصل

وأما المسئلة الثانية وهى تعريف الصراط باللام هنا فاعلم ان الالف واللام اذا دخلت على اسم موصوف اقتضت انه أحق بتلك الصفة من غيره الا ترى ان قولك جالس فقيها أو عالما ليس كقولك جالس الفقيه أو العالم ولا قولك أكلت طيبا كقولك الطيب الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم « أنت الحق ووعدك الحق

«وقولك الحق» ثم قال « ولقاؤك الحق والجنة حق والنار حق» فلم يدخل الالف واللام على الاسماء المحدثة وأدخلها على اسم الرب تعالى ووعده وكلامه فاذا عرفت هـذا فلو قال اهدنا صراطا مستقيما لـكان الداعى انما يطلب الهداية الى صراط ما مستقيم على الاطلاق وليس المراد ذلك بل المراد الهداية الى الصراط المعين الذى نصبه الله تعالى لاهل نعمته وجعله طريقا الى رضوانه وجنته وهو دينه الذى لادين له سواه فالمطلوب أمر معين فى الخارج والذهن لاشىء مطلق منكر واللام هنا للعهد العلمى الذهنى وهو انه طلب الهداية الى سر معهود قد قام فى القلوب معرفته والتصديق به وتميزه عن سائر طرق الضلال فلم يكن بد من التعريف ﴿فان قيل﴾ لم جاء منكرا فى قوله لنبيه ﷺ (ويهديك صراطا مستقيما) وقوله تعالى «وانك لتهدى الى صراط مستقيم» وقوله تعالى (وأجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم) وقوله تعالى (قل اننى هدانى ربى الى صراط مستقيم) فالجواب عن هذه المواضع بجواب واحد وهو انها ليست فى مقام الدعاء والطلب وانما هى فى مقام الاخبار من الله تعالى عن هدايته الى صراط مستقيم وهداية رسوله اليه ولم يكن للمخاطبين عهد به ولم يكن معروفا لهم فلم يجىء معرفا بلام العهد المشيرة الى معروف فى ذهن المخاطب قائم فى خلده ولا تقدمه فى اللفظ معهود تـكون اللام معروفة اليه وانما تأتى لام العهد فى أحد هذين الموضعين أعنى أن يكون لها معهود ذهنى أو ذكرى لفظى واذ لاواحد منهما فى هذه المواضع فالتنكير هو الاصل وهذا بخلاف قوله (اهدنا الصراط المستقيم) فانه لما تقرر عند المخاطبين ان لله صراطا مستقيما هدى اليه انبياءه ورسله وكان المخاطب سبحانه المسؤل من هدايته عالما به دخلت اللام عليه فقال (اهدنا الصراط المستقيم) وقال السهيلى ان قوله تعالى (ويهديك صراطا مستقيما) نزلت فى صلح الحديبية وكان المسلمون قد كرهوا ذلك الصلح ورأوا ان الرأى خلافه وكان الله تعالى عما يقولون ورسوله ﷺ أعلم فأنزل الله على رسوله ﷺ هذه الآية فلم يرد صراطا مستقيما

فى الدين وانما أراد صراطا فى الرأى والحرب والمكيدة . وقوله تبارك وتعالى (وانك لتهدى الى صراط مستقيم) أى تهدى من الكفر والضلال الى صراط مستقيم ولو قال فى هذا الموطن الى الصراط المستقيم لجعل للكفر والضلال حظا من الاستقامة اذ الالف واللام تنبىء ان مادخلت عليه من الاسماء الموصلة أحق بذلك المعنى مما تلاه فى الذكر أو ماقرب به فى الوهم ولا يكون أحق به الا والآخر فيه طرف منه وغير خاف مافى هذين الجوابين من الضعف والوهن أما قوله ان المراد بقوله ويهديك صراطا مستقيما فى الحرب والمكيدة فهضم لهذا الفضل العظيم والحظ الجزيل الذى امتن الله به علي رسوله وأخبر النبى صلى الله عليه وسلم ان هذه الآية أحب اليه من الدنيا وما فيها ومتى سمى الله الحرب والمكيدة صراطا مستقيما ؟ وهل فسر هذه الآية أحد من السلف أو الخلف بذلك بل الصراط المستقيم ماجعله الله عليه من الهدى ودين الحق الذي أمره أن يخبر بأن الله تعالي هداه اليه فى قوله (قل انى هدانى ربى الى صراط مستقيم) ثم فسره بقوله تعالى (دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين) ونصب دينا هنا على البدل من الجار والمجرور أى هدانى دينا قيما أفتراه يمكنه ههنا أن يقول ان الحرب والمكيدة فهذا جواب فاسد جدا (وتأمل) ماجمع الله سبحانه لرسوله فى آية الفتح من أنواع العطايا وذلك خمسة أشياء أحدها الفتح المبين . والثانى مغفرة ماتقدم من ذنبه وماتأخر . والثالث هدايته الصراط المستقيم والرابع اتمام نعمته عليه . والخامس اعطاء النصر العزيز وجمع سبحانه له بين الهدى والنصر لان هذين الأصلين بهما كمال السعادة والفلاح فان الهدى هو العلم بالله ودينه والعمل بمرضاته وطاعته فهو العلم النافع والعمل الصالح والنصر والقدرة التامة على تنفيذ دينه . فالحجة والبيان والسيف والسنان فهو النصر بالحجة واليد وقهر قلوب المخالفين له بالحجة وقهر أبدانهم باليد وهو سبحانه كثيرا مايجمع بين هذين الاصلين اذ بهما تمام الدعوة وظهور دينه على الدين كله كقوله (تعالى هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق

ليظهره على الدين كله في موضعين فى سورة براءة وفى سورة الصف. وقال تعالى (ولقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) فهذا الهدى ثم قال (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) فهذا النصر فذكر الكتاب الهادى والحديد الناصر. وقال تعالى (الم الله لا اله الا هو الحى القيوم نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان) فذكر انزال الكتاب الهادى والفرقان وهو النصر الذي يفرق بين الحق والباطل وسر اقتران النصر بالهدى ان كلا منهما يحصل به الفرقان بين الحق والباطل ولهذا سمى تعالى ماينصر به عباده المؤمنين فرقانا كما قال تعالى. (ان كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان فذكر الاصلين ما أنزله على رسوله يوم الفرقان وهو يوم بدر وهو اليوم الذى فرق الله فيه بين الحق والباطل بنصر رسوله ودينه واذلال اعدائه وخزيهم ومن هذا قوله تعالي (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين) فالفرقان نصره له على فرعون وقومه والضياء والذكر التوراة هذا هو معنى الآية ولم يصب من قال ان الواو زائدة وان ضياء منصوب على الحال كما بينا فساده فى «الامالى المكية» فبين ان آية الفتح تضمنت الاصلين الهدى والنصر وانه لا يصح فيها غير ذلك البتة واما جوابه الثانى عن قوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم بانه لو عرف لجعل للكفر والضلال حظا من الاستقامة فما أدرى من أين جاء له هذا الفهم مع ذهنه الثاقب وفهمه البديع رحمه الله تعالي وماهي الا كبوة جواد ونبوة صارم أفترى قوله تعالى (وآتيناهما الكتاب المستبين وهديناهما الصراط المستقيم) يفهم منه ان لغيره حظا من الاستقامة وما ثم غيره الا طرق الضلال وانما الصراط المستقيم واحد وهو ماهدى الله ليه أنبياءه ورسله اجمعين وهو الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم وكذلك تعريفه فى سورة الفاتحة هل يقال انه يفهم منه ان لغيره حظا من الاستقامة بل يقال تعريفه يقتضي ان لا يكون لغيره حظ من الاستقامة فان

التعريف فى قوة الحصر فكأنه قيل الذى لا صراط مستقيم سواه وفهم هذا الاختصاص من اللفظ أقوى من فهم المشاركة فتأمله هنا وفى نظائره *

فصل

وأما المسئلة الثالثة وهى اشتقاق الصراط فالمشهور انه من صرطت الشيء اصرطه اذا بلعته بلعا سهلا فسمى الطريق صراطا لانه يسترط المارة فيه. والصراط ماجمع خمسة أوصاف ان يكون طريقا مستقيما سهلا مسلوكا واسعا موصلا الي المقصود فلا تسمى العرب الطريق المعوج صراطا ولا الصعب المشق ولا المسدود غير الموصل ومن تأمل موارد الصراط فى لسانهم واستعمالهم تبين له ذلك قال جرير

امير المؤمنين على صراط * اذا اعوج الموارد مستقيم

وبنوا الصراط على زنة فعال لانه مشتمل على سالكه اشتمال الحلق على الشيء المسروط وهذا الوزن كثير في المشتملات على الاشياء كاللحاف والخمار والرداء والغطاء والفراش والكتاب الى سائر الباب يأتى لثلاثة معان . احدها المصدر كالقتال والضراب والثانى المفعول نحو الكتاب والبناء والغراس والثالث انه يقصد به قصد الآلة التى يحصل بها الفعل ويقع بها كالخمار والغطاء والسداد لما يخمر به ويغطى ويسد به فهذا آلة محضة والمفعول هو الشي المخمر والمغطى والمسدود ومن هذا القسم الثالث إله بمعنى مألوه واما ذكره له بلفظ الطريق فى سورة الاحقاف خاصة فهذا حكاية الله تعالى لكلام مؤمنى الجن انهم قالوا لقومهم (انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق والى طريق مستقيم) وتعبيرهم عنه ههنا بالطريق فيه نكتة بديعة وهى أنهم قدموا قبله ذكر موسى وان الكتاب الذى سمعوه مصدقا لما بين يديه من كتاب موسي وغيره فكان فيه كالنبأ عن رسول الله ﷺ فى قوله لقومه (ما كنت بدعا من الرسل) أي لم أ كن اول

رسول بعث الى اهل الأرض بل قد تقدمت رسل من الله الى الامم وانما بعثت مصدقا لهم بمثل مابعثوا به من التوحيد والايمان فقال مؤمنو الجن (انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق والى طريق مستقيم) أى الى سبيل مطروق قد مرت عليه الرسل قبله وانه ليس ببدع كما قال فى أول السورة نفسها فاقتضت البلاغة والاعجاز لفظ الطريق لانه فعيل بمعنى مفعول أى مطروق مشت عليه الرسل والانبياء قبل تحقيق على من صدق رسل الله وآمن بهم أن يومن به ويصدقه فذكر الطريق ههنا اذا أولى لانه أدخل فى باب الدعوة والتنبيه على تعين اتباعه والله أعلم . ثم رأيت هذا المعنى بعينه قد ذكره السهيلي فوافق فيه الخاطر الخاطر *

فصل

وأما المسئلة الرابعة وهى اضافته الى الموصول المبهم دون أن يقول صراط لنبيين والمرسلين ففيه ثلاث فوائد ﴿احداها﴾ احضار العلم واشعار الذهن عند سماع هذا فان استحقاق كونهم من المنعم عليهم هو بهدايتهم الي هذا الصراط فبه صاروا من أهل النعمة وهذا كما يعلق الحكم بالصلة دون الاسم الجامد لما فيه من الانعام باستحقاق ماعلق عليها من الحكم بها وهذا كقوله تعالى (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم * والذى جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون * ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم)وهذا لباب مطرد فالاتيان بالاسم موصولا علي هذا المعنى من ذكر الاسم الخاص ﴿الفائدة الثانية﴾ فيه اشارة الى أن نفى التقليد عن القلب واستشعار العلم بان من هدى الى هذا الصراط فقد أنعم عليه فسائل مستشعر سؤاله الهداية وطالب لانعام من الله عليه والفرق بين هذا الوجه والذى قبله ان الاول يتضمن الاخبار

(بد ٢ — ج ٢ بد نع الفوائد)

بان أهل النعمة هم أهل الهداية "ايه والثانى يتضمن الطلب والارادة وأن تكون منه (الفائدة الثالثة) ان الآية عامة فى جميع طبقات المنعم عليهم ولو أتى باسم خاص لكان لم يكن فيه سؤال الهداية الى صراط جميع المنعم عليهم فكان في الاتيان بالاسم العام من الفائدة ان المسؤل الهدى الى جميع تفاصيل الطريق التى سلكها كل من أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وهذا أجل مطلوب وأعظم مسؤل ولو عرف الداعى قدر هذا السؤال لجعله هجيراه وقرنه بانفاسه فانه لم يدع شيئا من خير الدنيا والآخرة الا تضمنه. ولما كان بهذه المثابة فرضه الله على جميع عباده فرضا متكررا فى اليوم والليلة لا يقوم غيره مقامه ومن ثم يعلم تعين الفاتحة فى الصلاة وانها ليس منها عوض يقوم مقامها»

فصل

وأما المسألة الخامسة وهى انه قال (الذين أنعمت عليهم) ولم يقل المنعم عليهم كما قال المغضوب عليهم فجوابها وجواب المسئلة السادسة واحد وفيه فوائد عديدة . أحدها ان هذا جاء على الطريقة المعهودة فى القرآن وهى ان أفعال الاحسان والرحمة والجود تضاف الى الله سبحانه وتعالى فيذكر فاعلها منسوبة اليه ولا يبنى الفعل معها للمفعول فاذا جيء بافعال العدل والجزاء والعقوبة حذف الفاعل وبنى الفعل معها المفعول أدبا فى الخطاب واضافته الى الله أشرف قسمى أفعاله فمنه هذه الآية فانه ذكر النعمة فاضافها اليه ولم يحذف فاعلها ولما ذكر الغضب حذف الفاعل وبنى الفعل المفعول فقال المغضوب عليهم وقال فى الاحسان الذين أنعمت عليهم. ونظيره قول ابراهيم الخليل صلوات الله وسلامه عليه (الذى خلقنى فهو يهدين والذى هو يطعمنى ويسقين واذا مرضت فهو يشفين) فنسب الخلق والهداية والاحسان بالطعام والسقي الى الله تعالى

ولما جاء الى ذكر المرض قال واذا مرضت ولم يقل أمرضني وقال فهو يشفين ومنه قوله تعالى حكاية عن مؤمني الجن (وانا لا ندري أشر أريد بمن في الارض أم أراد بهم ربهم رشدا) فنسبوا ارادة الرشد الى الرب وحذفوا فاعل ارادة الشر وبنوا الفعل للمفعول ومنه قول الخضر عليه الصلاة والسلام في السفينة فاردت أن أعيبها فاضاف العيب الى نفسه. وقال في الغلامين (فاراد ربك أن يبلغا أشدهما) ومنه قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) فحذف الفاعل وبناه المفعول وقال (وأحل الله البيع وحرم الربا) لان في ذكر الرفث مايحسن منه ان لايقترن بالتصريح بالفاعل ومنه (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) وقوله (قل تعالوا أتل ماحرم ربكم عليكم أن لاتشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا) الي آخرها. ومنه وهو ألطف من هذا وادق معني قوله (حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم) الى آخرها ثم قال (وأحل لكم ماوراء ذلكم) وتأمل قوله (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) كيف صرح بفاعل التحريم في هذا الموضع وقال في حق المؤمنين (حرمت عليكم الميتة والدم)

﴿الفائدة الثانية﴾ ان الانعام بالهداية يستوجب شكر المنعم بها وأصل الشكر ذكر النعم والعمل بطاعته وكان من شكره ابراز الضمير المتضمن لذكره تعالى الذي هو أساس الشكر وكان في قوله (أنعمت عليهم) من ذكره واضافته النعمة اليه ماليس في ذكر المنعم عليهم لو قاله فضمن هذا اللفظ الاصلين وهما الشكر والذكر المذكوران في قوله (فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون)

﴿الفائدة الثالثة﴾ ان النعمة بالهداية الى الصراط لله وحده وهو المنعم بالهداية دون أن يشركه احد في نعمته فاقتضى اختصاصه بها أن يضاف اليه بوصف الافراد فيقال أنعمت عليهم أي انت وحدك المنعم المحسن المتفضل بهذه النعمة وأما الغضب فان الله سبحانه غضب على من لم يكن من أهل الهداية الى هذا الصراط وأمر عباده المؤمنين بمعاداتهم وذلك يستلزم غضبهم عليهم موافقة لغضب ربهم عليهم فموافقته تعالى تقتضي أن يغضب على من

غضب عليه ويرضى عمن رضي عنه فيغضب لغضبه ويرضى لرضاه وهذا حقيقة العبودية واليهود قد غضب الله عليهم فحقيق بالمؤمنين الغضب عليهم فحذف فاعل الغضب وقال المغضوب عليهم لما كان للمؤمنين نصيب من غضبهم على من غضب الله عليه بخلاف الانعام فانه لله وحده فتأمل هذه النكته البديعة ﴿الفائدة الرابعة﴾ ان المغضوب عليهم في مقام الاعراض عنهم وترك الالتفات اليهم والاشارة الى نفس الصفة التي لهم والاقتصار عليها وأما أهل النعمة فهم في مقام الاشارة اليهم وتعيينهم والاشارة بذكرهم واذا ثبت هذا فالالف واللام في المغضوب وان كانتا بمعنى الذين فليست مثل الذين في التصريح والاشارة الي تعيين ذات المسمى فان قولك الذين فعلوا معناه القوم الذين فعلوا وقولك الضاربون والمضروبون ليس فيه مافي قولك الذين ضربوا أو ضربوا فتأمل ذلك . فالذين أنعمت عليهم اشارة الى تعريفهم باعيانهم وقصد ذواتهم بخلاف المغضوب عليهم فالمقصود التحذير من صفتهم والاعراض عنهم وعدم الالتفات اليهم والمعول عليه من الأجوبة ما تقدم *

فصل

وأما المسألة السابعة وهي تعدية الفعل هنا بنفسه دون حرف الى فجوابها أن فعل الهداية يتعدى بنفسه تارة وبحرف إلى تارة وباللام تارة والثلاثة في القرآن فمن المعدي بنفسه هذه الآية وقوله (ويهديك صراطا مستقيما) ومن المعدى بالى قوله (وإنك لتهدى الى صراط مستقيم) وقوله تعالى (قل انني هداني ربي الي صراط مستقيم) ومن المعدى باللام قوله قول أهل الجنة (الحمد لله الذى هدانا لهذا) وقوله تعالى (ان هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم) والفروق لهذه المواضع تدق جدا عن افهام العلماء ولكن نذكر قاعدة تشير الى الفرق وهي ان الفعل المعدى بالحروف المتعددة لا بد أن يكون له مع كل حرف معنى زائد على معني الحرف

الآخر وهذا بحسب اختلاف معاني الحروف فان ظهر اختلاف الحرفين ظهر الفرق نحو رغبت عنه ورغبت فيه وعدلت اليه وعدلت عنه وملت اليه وعنه وسعيت اليه وبه وان تفاوت معنى الادوات عسر الفرق نحو قصدت اليه وقصدت له وهديته الى كذا وهديته لكذا وظاهرية النحاة يجعلون أحد الحرفين بمعنى الآخر وأما فقهاء أهل العربية فلا يرتضون هذه الطريقة بل يجعلون للفعل معنى مع الحرف ومعنى مع غيره فينظرون الى الحرف وما يستدعى من الافعال فيشربون الفعل المتعدى به معناه هذه طريقة امام الصناعة سيبويه رحمه الله تعالى وطريقة حذاق أصحابه يضمنون الفعل معنى الفعل لا يقيمون الحرف مقام الحرف وهذه قاعدة شريفة جليلة المقدار تستدعى فطنة ولطافة فى الذهن وهذا نحو قوله تعالى (عيناً يشرب بها عباد الله) فانهم يضمنون يشرب معنى يروى فيعدونه بالباء التى تطلبها فيكون فى ذلك دليل على الفعلين أحدهما بالتصريح به والثانى بالتضمن والاشارة اليه بالحرف الذى يقتضيه مع غاية الاختصار وهذا من بديع اللغة ومحاسنها وكمالها. ومنه قوله فى السحاب * شربن بماء البحر حتى روين ثم ترفعن وصعدن وهذا أحسن من أن يقال يشرب منها فانه لادلالة فيه على الرى وان يقال يروى بها لانه لايدل على الشرب بصريحه بل باللزوم فاذا قال يشرب بها دل على الشرب بصريحه وعلى الرى بخلاف الباء فتأمله . ومن هذا قوله تعالى (ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه) وفعل الارادة لايتعدى بالباء ولكن ضمن معنى يهم فيه بكذا وهو أبلغ من الارادة فكان فى ذكر الباء اشارة الى استحقاق العذاب عند الارادة وان لم تكن جازمة وهذا باب واسع لو تتبعناه لطال الكلام فيه ويكفى المثالان المذكوران فاذا عرفت هذا ففعل الهداية متى عدى بالى تضمن الايصال الى الغاية المطلوبة فأتى بحرف الغاية ومتى عدى باللام تضمن التخصيص بالشيء المطلوب فأتى باللام الدالة على الاختصاص والتعيين فاذا قلت هديته لكذا فهم معنى ذكرته له وجعلته له وهيأته ونحو هذا واذا تعدى بنفسه تضمن المعنى الجامع

لذلك كله وهو التعريف والبيان والالهام. فالقائل اذا قال اهدنا الصراط المستقيم هو طالب من الله أن يعرفه إياه ويبينه له ويلهمه إياه ويقدره عليه فيجعل فى قلبه علمه وارادته والقدرة عليه فجرد الفعل من الحرف وأتى به مجردا معدى بنفسه ليتضمن هذه المراتب كلها ولو عدي بحرف تعين معناه وتخصص بحسب معنى الحرف فتأمله فانه من دقائق اللغة واسرارها.

فصل

وأما المسئلة الثامنة وهى انه خص أهل السعادة(١)بالهداية دون غيرهم فهذه مسألة اختلف الناس فيها وطال الحجاج من الطرفين وهى انه هل لله على الكافر نعمة أم لا فمن ناف محتج بهذه وبقوله (ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا) فخص هؤلاء بالانعام فدل على أن غيرهم غير منعم عليه وبقوله لعباده المؤمنين (ولأتم نعمتي عليكم) وبان الانعام ينافى الانتقام والعقوبة فاى نعمة علي من خلق للعذاب الأبدى. ومن مثبت محتج بقوله (وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها) وقوله لليهود (يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم)وهذا خطاب لهم فى حال كفرهم وبقوله فى سورة النحل التى عدد فيها نعمه المشتركة على عباده من أولها الى قوله (كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون فان تولوا فانما عليك البلاغ المبين يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون) وهذا نص صريح لايحتمل صرفا واحتجوا بان البر والفاجر والمؤمن والكافر كلهم يعيش في نعمة الله وكل احد مقر لله تعالي بانه انما يعيش فى نعمته وهذا معلوم بالاضطرار عند جميع أصناف بنى آدم الا من كابر وجحد حق الله تعالى وكفر نعمته. وفصل الخطاب

(١) وفي نسخة خص أهل الهداية بالنعمة دون غيرهم

فى المسألة أن النعمة المطلقة مختصة بأهل الايمان لا يشركهم فيها سواهم ومطلق النعمة عام الخليقة كلهم برهم وفاجرهم مؤمنهم وكافرهم فالنعمة المطلقة التامة هى المتصلة بسعادة الابد وبالنعيم المقيم فهذه غير مشتركة ومطلق النعمة عام مشترك فاذا أراد النافى سلب النعمة المطلقة أصاب وإن أراد سلب مطلق النعمة اخطأ وإن أراد المثبت اثبات النعمة المطلقة للكافر اخطأ وإن أراد اثبات مطلق النعمة أصاب وبهذا تتفق الأدلة ويزول النزاع ويتبين أن كل واحد من الفريقين معه خطأ وصواب والله الموفق للصواب *

وأما قوله تعالى (يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التي انعمت عليكم) فانما يذكرهم بنعمته على آبائهم ولهذا يعددها عليهم واحدة واحدة بان أنجاهم من آل فرعون وان فرق بهم البحر وان وعد موسى أربعين ليلة فضلوا بعده ثم تاب عليهم وعفا عنهم وبان ظلل عليهم الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى الى غير ذلك من نعمه التى يعددها عليهم وانما كانت لاسلافهم وآبائهم فأمرهم أن يذكروها ليدعوهم ذكرهم لها الى طاعته والايمان برسله والتحذير من عقوبته بما عاقب به من لم يؤمن برسوله ولم ينقد لدينه وطاعته وكانت نعمته على آبائهم نعمة منه عليهم تستدعى منهم شكرا فكيف تجعلون مكان الشكر عليها كفركم برسولى وتكذيبكم له ومعاداتكم اياه وهذا لا يدل على أن نعمته المطلقة التامة حاصلة لهم فى حال كفرهم والله أعلم *

فصل

وأما المسألة التاسعة وهى أنه قال غير المغضوب ولم يقل لا المغضوب عليهم فيقال لا ريب أن « لا » يعطف بها بعد الايجاب كما تقول جاءنى زيد لا عمرو وجاءنى العالم لا الجاهل وأما غير فهى تابع لما قبلها وهى صفة ليس إلا كما سيأتى وإخراج الكلام هنا مخرج الصفة أحسن من إخراجه مخرج

العطف وهـذا إنما يعلم إذا عرف فرق ما بين العطف في هذا الموضع والوصف فتقول لو أخرج الكلام مخرج العطف وقيل صراط الذين انعمت عليهم لا المغضوب عليهم لم يكن فى العطف بها اكثر من نفى اضافة الصراط الى المغضوب عليهم كما هو مقتضي العطف فانك اذا قلت جاءنى العالم لا الجاهـل لم يكن فى العطف أكثر من نفى المجيء عن الجاهل واثباته للعالم وأما الاتيان بلفظ غير فهى صـفة لما قبلها فافاد الكلام معها وصفهم بشيئين أحدهما أنهم منعم عليهم والثانى أنهم غـير مغضوب عليهم فافاد ما يفيد العطف مع زيادة الثناء عليهم ومدحهم فانه يتضمن صفتين صفة ثبوتية وهى كونهم منعما عليهم وصفة سابية وهى كونهم غـير مستحقين لوصف الغضب وانهم مغايرون لاهله ولهذا لما أريد بها هـذا المعنى جرت صفة على المنعم عليهم ولم تكن صـفة منصوبة على الاستثناء لانها يزول منها معنى الوصفية المقصود فيها فائدة أخرى وهى أن أهل الكتاب من اليهود والنصارى ادعوا انهم هم المنعم عليهم دون أهل الاسلام فكأنه قيل لهم المنعم عليهم غيركم لا انتم وقيل للمسلمين المغضوب عليهم غيركم لا أنتم فالاتيان بلفظة غـير فى هذا السياق أحسن وأدل على اثبات المغايرة المطلوبة فتـأمله وتأمل كيف قال المغضوب عليهم ولاالضـالين ولم يقل اليهود والنصارى مع أنهم هم الموصوفون بذلك تجريدا لوصفهم بالغضب والضلال الذى به غايروا المنعم عليهم ولم يكونوا منهم بسبيل لان الانعام المطلق ينافى الغضب والضلال فلا يثبت لمغضوب عليه ولا ضال فتبارك من أودع كلامه من الاسرار ما يشهد بأنه تنزيل من حكيم حميد *

فصل

وأما المسألة العاشرة وهى جريان غـير صفة على المعرفة وهى لا تتعرف بالاضافة ففيه ثلاثة أجوبة. أحدها أن غـير هنا بدل لا صفة وبدل النكرة من

المعرفة جائز وهـذا فاسد من وجوه ثلاثة. أحدها أن باب البدل المقصود فيه الثاني والاول توطئة له ومهاد أمامه وهو المقصود بالذكر فقوله تعالي (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) المقصود هو أهـل الاستطاعة خاصة وذكر الناس قبلهم توطئة وقولك اعجبني زيد علمه انما وقع الاعجاب علي علمه وذكرت صاحبه توطئة لذكره وكذا قوله (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) المقصود انما هو السؤال عن القتال في الشهر الحرام لا عن نفس الشهر وهـذا ظاهر جدا في بدل البعض وبدل الاشتمال ويراعى في بدل الكل من الكل ولهذا سمي بدلا ايذانا بأنه المقصود فقوله (لنسفعن بالناصية ناصية كاذبة خاطئة) المقصود لنسفعن بالناصية الكاذبة الخاطئة وذكر المبدل منه توطئة لها واذا عرف هذا فالمقصود هنا ذكر المنعم عليهم واضافة الصراط اليهم ومن تمام هذا المقصود وتكميله الاخبار بمغايرتهم للمغضوب عليهم فجاء ذكر غير المغضوب مكملا لهذا المعنى ومتمما ومحققا لان أصحاب الصراط المسئول هدايته هم أهل النعمة فكونهم غير مغضوب عليهم وصف محقق وفائدته فائدة الوصف المبين للموصوف المكمل له وهذا واضح. الوجه الثاني أن البدل يجرى مجرى توكيد المبدل وتكريره وتثنيته (١) ولهذا كان في تقدير تكرار العامل وهو المقصود بالذكر كما تقدم فهو الاول بعينه ذاتا ووصفا وانما ذكر بوصف آخر مقصود بالذكر كقوله (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم) ولهذا يحسن الاقتصار عليه دون الاول ولا يكون مخلا بالكلام ألا ترى أنك لو قلت في غير القرآن لله حج البيت علي من استطاع اليه السبيل لكان كلاما مستقيما لا خلل فيه ولو قلت في دعائك رب اهدني صراط من انعمت عليه من عبادك لكان مستقيما واذا كان كذلك فلو قدر الاقتصار على غير وما في حيزها لاختل الكلام وذهب معظم المقصود منه اذ المقصود اضافة الصراط الى

(١) في نسخة وتبيينه بدل تثنيته

الذين أنعم الله عليهم لا اضافته الى غير المغضوب عليهم بل أتى بلفظ غير زيادة في وصفهم والثناء عليهم فتأمله · الوجه الثالث أن غير لا يعقل ورودها بدلا وانما ترد استثناء أو صفة أو حالا. وسر ذلك أنها لم توضع مستقلة بنفسها بل لا تكون إلا تابعة لغيرها ولهذا قلما يقال جاءني غير زيد ومررت بغير عمرو والبدل لا بد أن يكون مستقلا بنفسه كما تبين أنه المقصود ونكتة الفرق أنك في باب البدل قاصد الى الثاني متوجه اليه قد جعلت الاول سلما ومرقاة اليه فهو موضع قصدك ومحط ارادتك وفي باب الصفة بخلاف ذلك انما أنت قاصد الموصوف موضح له بصفته فاجعل هذه النكتة معيارا على باب البدل والوصف ثم زن بها غير المغضوب عليهم هل يصح أن يكون بدلا أو وصفا؟ الجواب الثاني أن غير ههنا صح جريانه صفة على المعرفة لأنها موصولة والموصول مبهم غير معين ففيه رائحة من النكرة لابهامه فانه غير دال على معين فصلح وصفه بغير لقربه من النكرة وهذا جواب صاحب الكشاف قال ﴿فان قلت﴾ كيف صح أن يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان اضيف الى المعارف قلت الذين انعمت عليهم لا توقيت فيه فهو كقوله

ولقد أمر على اللئيم يسبني * فمضيت ثمت قلت لا يعنيني

ومعنى قوله لا توقيت فيه أي لا تعيين لواحد من واحد كما تعين المعرفة بل هو مطلق في الجنس فجرى مجرى النكرة واستشهاده بالبيت معناه أن الفعل نكرة وهو يسبني وقد أوقعه صفة للئيم المعرفة (١) باللام لكونه غير معين فهو في قوة النكرة فجاز أن ينعت بالنكرة وكأنه قال على لئيم يسبني وهذا استدلال ضعيف فان قوله يسبني حال منه لا وصف والعامل فيه فعل المرور المعنى أمر على اللئيم سابا لي أي أمر عليه في هذه الحال فاتجاوزه ولا احتفل بسبه · الجواب الثالث وهو الصحيح ان غير ههنا قد تعرفت بالاضافة فان المانع لها من تعريفها

(١) في نسخة المعرف

شدة ابهامها أوعمومها فى كل مغاير للمذ كور فلا يحصل بها تعيين ولهذا تجرى صفة على النكرة فتقول رجل غيرك يقول كذا ويفعل كذا فتجرى صفة للنكرة مع اضافتها الى المعرفةومعلوم أن هذا الابهام يزول لوقوعها بين متضادين يذكر أحدهما ثم تضيفها الى الثانى فيتعين بالاضافة ويزول الابهام الذى يمنع تعريفها بالاضافة كما قال

، نحن بنو عمرو الهجان الازهر ، النسب المعروف غير المنكر ،

أفلا تراه أجرى غير المنكر صفة علي النسب كما أجرى عليه المعروف لانهما صفتان معينتان فلا ابهام فى غير لان مقابلها المعروف وهو معرفة وضده المنكر متميز متعين كتعين المعروف اعنى تعين الجنس وهكذا قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) فالمنعم عليهم هم غير المغضوب عليهم فاذا كان الاول معرفة كانت غير معرفة لاضافتها الى محصل متميز غير مبهم فا كتسبت منه التعريف وينبغى أن تتفطن ههنا لنكتة لطيفة فى غير تكشف لك حقيقة أمرها فأين تكون معرفة واين تكون نكرةوهى أن غيرا هى نفس ما تكون تابعة له وضد ما هى مضافة اليه فهى واقعة على متبوعها وقوع الاسم المرادف على مرادفه فان المعروف هو تفسير غير المنكر والمنعم عليهم هم غير المغضوب عليهم هذا حقيقة اللفظة فاذا كان متبوعها نكرة لم تكن الا نكرة وان اضيفت كما اذا قلت رجل غيرك فعل كذا وكذا واذا كان متبوعها معروفة لم تكن الا معرفة كما اذا قيل المحسن غير المسيء محبوب معظم عند الناس والبر غير الفاجر مهيب والعادل غيرالظالم مجاب الدعوة فهذا لاتكون فيه غير الا معرفة ومن ادعى فيها التنكير هنا غلط وقال مالا دليل عليه اذ لا ابهام فيها بحال فتأمله (فان قلت) عدم تعريفها بالاضافة له سبب آخر وهى أنهابمعنى مغاير اسم فاعل من غاير كمثل بمعنى مماثل وشبه بمعنى مشابه واسماء الفاعلين لا تعرف بالاضافة وكذا ما ناب عنها قلت اسم الفاعل انما لا يتعرف بالاضافة اذا اضيف الى معموله لان الاضافة فى تقدير

الانفصال نحو هذا ضارب زيد غدا وليست غير بعاملة فيما بعدها عمل اسم الفاعل في المفعول حتى يقال الاضافة في تقدير الانفصال بل إضافتها إضافة محضة كاضافة غيرها من النكرات . ألا ترى أن قولك غيرك بمنزلة قولك سواك ولا فرق بينهما والله أعلم *

فصل

﴿وأما المسئلة الحادية عشرة﴾ وهي مافائدة إخراج الكلام في قوله (إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) مخرج البدل مع أن الأول في نية الطرح ﴿ فالجواب ﴾ أن قولهم الأول في البدل في نية الطرح كلام لا يصح أن يؤخذ على إطلاقه بل البدل نوعان نوع يكون الأول فيه في نية الطرح وهو بدل البعض من الكل وبدل الاشتمال لأن المقصود هو الثاني لا الأول وقد تقدم ونوع لا ينوى فيه طرح الأول وهو بدل الكل من الكل بل يكون الثاني بمنزلة التذكير والتوكيد وتقوية النسبة مع ماتعطيه النسبة الاسنادية اليه من الفائدة المتجددة الزائدة على الأول فيكون فائدة البدل التوكيد والاشعار بحصول وصف المبدل المبدل منه فانه لما قال (إهدنا الصراط المستقيم) فكأن الذهن طلب معرفة ما إذا كان هذا الصراط مختص بنا أم سلكه غيرنا ممن هداه الله فقال (صراط الذين أنعمت عليهم) وهذا كما إذا دللت رجلا على طريق لا يعرفها وأردت توكيد الدلالة وتحريضه على لزومها وأن لا يفارقها فأنت تقول هذه الطريق الموصلة إلى مقصودك ثم تزيد ذلك عنده توكيداً وتقوية فتقول وهي الطريق التي سلكها الناس والمسافرون وأهل النجاة . أفلا ترى كيف أفاد وصفك لها بأنها طريق السالكين الناجين قدرا زائدا على وصفك لها أنها طريق موصلة وقريبة سهلة مستقيمة فان النفوس مجبولة على التأسي والمتابعة فاذا ذكر لها من تتأسى به

فى سلوكها أنست واتحدتها فتأمله *

فصل

﴿ وأما المسئلة الثانية عشرة ﴾ وهى ماوجه تفسير المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى مع تلازم وصفي الغضب والضلال ﴿ فالجواب ﴾ أن يقال هذا ليس بتخصيص يقتضى نفى كل صفة عن أصحاب الصفة الأخرى فان كل مغضوب عليه ضال وكل ضال مغضوب عليه لكن ذكر كل طائفة بأشهر وصفيها وأحقها به والصقه بها وأن ذلك هو الوصف الغالب عليها وهذا مطابق لوصف الله اليهود بالغضب فى القرآن والنصارى بالضلال فهو تفسير للآية بالصفة التى وصفهم بها فى ذلك الموضع . أما اليهود فقال تعالى فى حقهم (بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغيا أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤا بغضب على غضب وللكفرين عذاب مهين) وفى تكرار هذا الغضب هنا أقوال. أحدها أنه غضب متكرر فى مقابلة تكرر كفرهم برسول الله ﷺ والبغى عليه ومحاربته فاستحقوا بكفرهم غضبا وبالبغى والحرب والصد عنه غضبا آخر. ونظيره قوله تعالى (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب) فالعذاب الأول بكفرهم والعذاب الذى زادهم إياه بصدهم الناس عن سبيله . القول الثانى أن الغضب الأول بتحريفهم وتبديلهم وقتلهم الأنبياء والغضب الثانى بكفرهم بالمسيح . والقول الثالث أن الغضب الأول بكفرهم بالمسيح والغضب الثانى بكفرهم بمحمد ﷺ . والصحيح فى الآية أن التكرار هنا ليس المراد به التثنية التى تشفع لواحد بل المراد غضب بعد غضب بحسب تكرر كفرهم وإفسادهم وقتلهم الأنبياء وكفرهم بالمسيح وبمحمد ﷺ ومعاداتهم لرسل الله الى غير ذلك من الأعمال التى كل عمل منها يقتضى

غضبا على حدته . وهذا كما فى قوله (فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرّتين) أى كرة بعد كرة لا مرتين فقط . وقصد التعدد فى قوله (فباؤا بغضب على غضب) أظهر ولا ريب أن تعطيلهم ما عطلوه من شرائع التوراة وتحريفهم وتبديلهم يستدعى غضبا وتكذيبهم الانبياء يستدعى غضبا آخر وقتلهم إياهم يستدعى غضباً آخر وتكذيبهم المسيح وطلبهم قتله ورميهم أمه بالبهتان العظيم يستدعى غضبا وتكذيبهم النبي صلى الله عليه وسلم يستدعى غضبا ومحاربتهم له وأذاهم لأتباعه يقتضى غضبا وصدهم من أراد الدخول فى دينه عنه يقتضى غضبا فهم الأمة الغضبية أعاذنا الله من غضبه فهى الامة التى باءت بالغضب(١) المضاعف المتكرر وكانوا أحق بهذا الاسم والوصف من النصارى . وقال تعالى في شأنهم (قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت) فهذا غضب مشفوع باللعنة والمسخ وهو أشد مايكون من الغضب . وقال تعالى (لعن الذين كفروا من بنى إسرائيل علي لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه لبئسما كانوا يفعلون ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئسما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفى العذاب هم خالدون) . وأما وصف النصارى بالضلال فنى قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم غير الحق ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل) فهذا خطاب للنصارى لأنه فى سياق خطابه معهم بقوله (لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وقال المسيح يابنى اسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم الى قوله (وضلوا عن سواء السبيل) فوصفهم بانهم قد ضلوا أولا ثم أضلوا كثيرا وهم اتباعهم فهذا قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم حيث ضلوا في أمر المسيح وأضلوا اتباعهم فلما بعث النبي صلى الله عليه وسلم أزدادوا ضلالا آخر بتكذيبهم له وكفرهم به فتضاعف الضلال فى حقهم هذا

(١) فى نسخة بغضب الله

ء قول طائفة منهم الزمخشرى وغيره وهو ضعيف فان هذا كله وصف لاسلافهم الذين هم لهم تبع فوصفهم بثلاث صفات. أحدها انهم قد ضلوا من قبلهم. والثانى انهم أضلوا اتباعهم. والثالث انهم ضلوا عن سواء السبيل فهذه صفات لاسلافهم الذين نهى هؤلاء عن اتباع أهوائهم فلا يصح أن يكون وصفا للموجودين فى زمن النبي ﷺ لانهم هم المنهيون انفسهم لا المنهى عنهم فتأمله وانما سر الآية انها اقتضت تـكرار الضلال فى النصارى ضلالا بعد ضلال لفرط جهلهم بالحق وهى نظير الآية التى تقدمت فى تـكرار الغضب فى حق اليهود ولهذا كان النصارى أخص بالضلال من اليهود ووجه تـكرار هذا الضلال ان الضلال قد اخطأ نفس مقصوده فيكون ضالا فيه فيقصد مالا ينبغى أن يقصده ويعبد من لاينبغى أن يعبده وقد يصيب مقصودا حقا لـكن يضل في طريق طلبه والسبيل الموصلة اليه فالاول ضلال فى الغاية. والثاني ضلال فى الوسيلة ثم اذا دعى غيره الى ذلك فقد أضله. واسلاف النصارى اجتمعت لهم الانواع الثلاثة فضلوا عن مقصودهم حيث لم يصيبوه وزعموا ان الهم بشر يأكل ويشرب ويبكى وانه قتل وصلب وصفع فهذا ضلال فى نفس المقصود حيث لم يظفروا به وضلوا عن السبيل الموصلة اليه فلا اهتدوا الى المطلوب ولا الى الطريق الموصل اليه ودعوا اتباعهم الى ذلك فضلوا عن الحق وعن طريقه وأضلوا كثيرا فـكانوا أدخل فى الضلال من اليهود. فوصفوا باخص الوصفين. والذي يحقق ذلك ان اليهود انما أتوا من فساد الارادة والحسد وإيثار ما كان لهم على قومهم من السحت والرياسة فخافوا أن تذهب بالاسـلام فلم يؤتوا من عدم العـلم بالحق فانهم كانوا يعرفون ان محمدا رسـول الله كما يعرفون ابنـاءهم ولهـذا لم يوبخهم الله تعـالى ويقرعهم الا بارادتهم الفاسدة من الـكبر والحسد وايثار السحت والبغى وقتل الانبياء ووبخ النصارى بالضلال والجهـل الذى هو عدم العلم بالحق فالشقاء والـكفر ينشأ من عدم معرفة الحق تارة ومن عدم ارادته والعمل بها أخرى يتركب منها

فكفر اليهود نشأ من عدم ارادة الحق والعمل به وايثار غيره عليه بعد معرفته فلم يكن ضلالا محضا. وكفر النصارى نشأ من جهلهم بالحق وضلالهم فيه فاذا تبين لهم وآثروا الباطل عليه اشبهوا الامة الغضبية وبقوا مغضوبا عليهم ضالين. ثم لما كان الهدى والفلاح والسعادة لاسبيل الى نيله الا بمعرفة الحق وايثاره على غيره وكان الجهل يمنع العبد من معرفته بالحق. والبغى يمنعه من إرادته كان العبدأحوج شيء الى ان يسأل الله تعالي كل وقت ان يهديه الصراط المستقيم تعريفا وبيانا وارشادا والهاما وتوفيقا واعانة فيعلمه ويعرفه ثم يجعله مريداً له قاصداً لاتباعه فيخرج بذلك عن طريقة المغضوب عليهم الذين عدلوا عنه على عمدوعلم والضالين الذين عدلوا عنه عن جهل وضلال. وكان السلف يقولون من فسد من علمائنا ففيه شبه من اليهود ومن فسد من عبادنا ففيه شبه من النصارى وهذا كما قالوا فان من فسد من العلماء فاستعمل أخلاق اليهود من تحريف الكلم عن مواضعه وكتمان ما أنزل الله اذا كان فيه فوات غرضه وحسد من آتاه الله من فضله وطلب قتله وقتل الذين يأمرون بالقسط من الناس ويدعونهم إلى كتاب ربهم وسنة نبيهم إلى غير ذلك من الأخلاق التى ذم بها اليهودمن الكفر(١)واللىّ والكتمان والتحريف والتحيل علي المحارم وتلبيس الحق بالباطل فهذا شبهه باليهود ظاهر. وأما من فسد من العبّاد فعبدالله بمقتضى هواه لابما بعث به رسوله صلى الله عليه وسلم وغلا فى الشيوخ فأنزلهم منزلة الربوبية وجاوز ذلك إلى نوع من الحلول أوالاتحاد فتشبه بالنصارى ظاهر. فعلى المسلم أن يبعد من هذين الشبهين غاية البعد ومن تصوّر الشبهين والوصفين وعلم أحوال الخلق علم ضرورته وفاقته إلى هذا الدعاء الذى ليس للعبد دعاء أنفع منه ولا أوجب منه عليه وأن حاجته اليه أعظم من حاجته إلى الحياة والنفس لأن غاية مايقدر بفوتهما موته وهذا يحصل له بفوته شقاوة لابد فنسأل الله أن يهدينا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آمين إنه قريب مجيب ٥

---

(١) فى نسخة من الكبر

فصل

وأما المسئلة الثالثة عشرة وهو تقديم المغضوب عليهم على الضالين فلوجوه عديدة. أحدها انهم متقدمون عليهم بالزمان. الثانى انهم كانوا هم الذين يلون النبي صلى الله عليه وسلم من أهل الكتابين فانهم كانوا جيرانه في المدينة والنصارى كانت ديارهم نائية عنه ولهذا تجد خطاب اليهود والكلام معهم فى القرآن أكثر من خطاب النصارى كما فى سورة البقره والمائدة وآل عمران وغيرهما من السور. الثالث ان اليهود اغلظ كفرا من النصارى ولهذا كان الغضب اخص بهم واللعنة والعقوبة فان كفرهم عن عناد وبغى كما تقدم فالتحذير من سبيلهم والبعد منها أحق وأهم بالتقديم وليس عقوبة من جهل كعقوبة من علم وعاند. الرابع وهو احسنها انه تقدم ذكر المنعم عليهم والغضب ضد الانعام والسورة هى السبع المثانى التى يذكر فيها الشيء ومقابله فذكر المغضوب عليهم مع المنعم عليهم فيه من الازدواج والمقابلة ماليس فى تقديم الضالين فقولك الناس منعم عليه ومغضوب عليه فكن من المنعم عليهم أحسن من قولك منعم عليه وضال.

فصل

﴿وأما المسئلة الرابعة عشرة﴾ وهى أنه اتى فى أهل الغضب باسم المفعول وفى الضالين باسم الفاعل فجوابها ظاهر فإن أهل الغضب من غضب الله عليهم وأصابهم غضبه فهم مغضوب عليهم وأما أهل الضلال فانهم هم الذين ضلوا وآثروا الضلال واكتسبوه ولهذا استحقوا العقوبة عليه ولا يليق ان يقال ولا المضلين مبنيا للمفعول لما فى رائحته من اقامة عذرهم وانهم لم يكتسبوا الضلال من انفسهم بل فعل فيهم ولا حجة فى هذا للقدرية فانا نقول انهم هم الذين ضلوا وان كان الله أضلهم بل فيه رد على الجبرية الذين لا ينسبون الى العبد فعلا الا على جهة

المجاز لا الحقيقة فتضمنت الآية الرد عليهم كما تضمن قوله اهدنا الصراط المستقيم الرد على القدرية ففي الآية ابطال قول الطائفتين والشهادة لاهل الحق أنهم هم المصيبون وهم المثبتون للقدر توحيدا وخلقا والقدرة لاضافة افعال العباد اليهم عملا وكسبا وهو متعلق الأمر والعمل كما أن الأول متعلق الخلق والقدرة فاقتضت الآية اثبات الشرع والقدر والمعاد والنبوة فان النعمة والغضب هو ثوابه وعقابه فالمنعم عليهم رسله واتباعهم ليس الاوهدى اتباعهم انما يكون علي أيديهم فاقتضت اثبات النبوة باقرب طريق وابينها وادلها على عموم الحاجة وشدة الضرورة اليها وانه لاسبيل للعبد ان يكون من المنعم عليهم الا بهداية الله له ولا تنال هذه الهداية الاعلي أيدى الرسل وان هذه الهداية لها ثمرة وهى النعمة التامة المطلقة فى دار النعيم ولخلافها ثمرة وهى الغضب المقتضى للشقاء الابدى فتأمل كيف اشتملت هذه الآية مع وجازتها واختصارها على أهم مطالب الدين وأجلها والله الهادى الى سواء السبيل وهو أعلم*

فصل

(واما المسئلة) الخامسة عشرة وهى مافائدة زيادة لا بين المعطوف والمعطوف عليه ففي ذلك أربع فوائد. احدها ان ذكرها تأكيد للنفي الذى تضمنه غير فلولا مافيها من معنى النفي لما عطف عليها بلامع الواو فهو فى قوة لا المغضوب عليهم ولا الضالين اوغير المغضوب عليهم وغير الضالين * الفائدة الثانية ان المراد المغايرة الواقعة بين النوعين وبين كل نوع بمفرده فلولم يذكر لا وقيل غير المغضوب عليهم والضالين اوهم ان المراد ما غاير المجموع المركب من النوعين لاما غاير كل نوع بمفرده فاذا قيل ولا الضالين كان صريحا فى ان المراد صراط غير هؤلاء وغير هؤلاء. وبيان ذلك انك اذا قلت ماقام زيد وعمرو فانما نفيت القيام عنهما ولا يلزم من ذلك نفيه عن كل واحد منهما بمفرده* الفائدة الثالثة رفع توهم ان الضالين وصف للمغضوب

عليهم وانهما صنف واحد وصفوا بالغضب والضلال ودخل العطف بينهما كما يدخل في عطف الصفات بعضها على بعض نحو قوله تعالى (قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون) إلى آخرها فان هذه صفات المؤمنين ومثل قوله (سبح اسم ربك الاعلا الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى) ونظائره فلما دخلت لا علم انهما صنفان متغايران مقصودان بالذكر وكانت لا اولى بهذا المعنى من غير لوجوه. احدها انها اقل حروفا. الثاني التفادي من تكرار اللفظ. الثالث الثقل الحاصل بالنطق بغير مرتين من غير فصل الا بكلمة مفردة ولا ريب انه ثقيل على اللسان الرابع ان لا إنما يعطف بها بعد النفي فالاتيان بها مؤذن بنفي الغضب عن اصحاب الصراط المستقيم كما نفى عنهم الضلال وغير وان أفهمت هذا فلا أدخل في النفي منها وقد عرف بهذا جواب المسئلة السادسة عشرة وهي ان لا إنما يعطف بها في النفي *

فصل

وأما المسئلة السابعة عشرة وهي ان الهداية هنا من أي انواع الهدايات فاعلم ان انواع الهداية اربعة. احدها الهداية العامة المشتركة بين الخلق المذكورة في قوله تعالى (الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) أي أعطى كل شيء صورته التي لا يشتبه فيها بغيره وأعطى كل عضو شكله وهيأته وأعطى كل موجود خلقه المختص به ثم هداه الى ما خلقه له من الأعمال وهذه هداية الحيوان المتحرك بإرادته الى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره وهداية الجماد المسخر لما خلق له فله هداية تليق به كما ان لكل نوع من الحيوان هداية تليق به وان اختلفت أنواعها وصورها (١) وكذلك كل عضو له هداية تليق به فهدى الرجلين للمشي واليدين للبطش والعمل واللسان للكلام والأذن للاستماع والعين لكشف المرئيات وكل عضو لما خلق له

(١) في نسخة وضروبها

وهدى الزوجين من كل حيوان الى الازدواج والتناسل وتربية الولد وهدى الولد الى التقام الثدى عند وضعه وطلبه ومراتب هدايته سبحانه لا يحصيها الا هو فتبارك الله رب العالمين . وهدي النحل أن تتخذ من الجبال بيوتا ومن الشجر ومن الابنية ثم تسلك سبل ربها مذللة لها لا تستعصى عليها ثم تأوى الى بيوتها وهداها الى طاعة يعسوبها واتباعه والائتمام به اين توجه بها ثم هداها الى بناء البيوت العجيبة الصنعة المحكمة البناء ومن تأمل بعض هدايته المبثوثة فى العالم شهد له بأنه الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم وانتقل من معرفة هذه الهداية الى اثبات النبوة بأيسر نظر واول وهلة وأحسن طريق واخصرها وابعدها من كل شبهة فان من لم يهمل هذه الحيوانات سدى ولم يتركها معطلة بل هداها الى هذه الهداية التى تعجز عقول العقلاء عنها كيف يليق به ان يترك النوع الانسانى الذى هو خلاصة الوجود الذى كرمه وفضله على كثير من خلقه مهملا وسدى معطلا لا يهديه الى أقصي كمالاته وأفضل غاياته بل يتركه معطلا لا يأمره ولا ينهاه ولا يثيبه ولا يعاقبه وهل هذا الا مناف لحكمته ونسبته له مما لا يليق بجلاله ولهذا انكر ذلك على من زعمه ونزه نفسه عنه وبين أنه يستحيل نسبة ذلك اليه وانه يتعالى عنه فقال تعالى(أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق) فنزه نفسه عن هذا الحسبان فدل علي أنه مستقر بطلانه فى الفطر السليمة والعقول المستقيمة وهذا أحد ما يدل على اثبات المعاد بالعقل وانه مما تظاهر عليه العقل والشرع كما هو أصح الطريقين في ذلك ومن فهم هذا فهم سر اقتران قوله تعالى(وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شىء ثم الي ربهم يحشرون) بقوله (وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية ولكن اكثرهم لا يعلمون) وكيف جاء ذلك فى معرض جوابهم عن هذا السؤال والاشارة به الى اثبات النبوة وان من لم يهمل أمر كل دابة فى الارض ولا طائر

يطير بجناحيه بل جعلها أمما وهداها الى غاياتها ومصالحها كيف لا يهديكم إلى كالكم ومصالحكم فهذه أحد أنواع الهداية وأعمها. النوع الثاني هداية البيان والدلالة والتعريف لنجدى الخير والشر وطريقى النجاة والهلاك وهذه الهداية لا تستلزم الهدى التام فانها سبب وشرط لا موجب ولهذا ينبغي الهدى معها كقوله تعالى(وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) أي بينا لهم وأرشدناهم ودللناهم فلم يهتدوا . ومنها قوله (وانك لتهدى الي صراط مستقيم) النوع الثالث هداية التوفيق والالهام وهى الهداية المستلزمة للاهتداء فلا يتخلف عنها وهى المذكورة فى قوله(يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وفى قوله(ان تحرص علي هداهم فان الله لا يهدى من يضل) وفى قول النبي ﷺ « من يهدى الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادى له» وفى قوله تعالى (انك لا تهدى من احببت) فنفى عنه هذه الهداية واثبت له هداية الدعوة والبيان فى قوله(وانك لتهدى الى صراط مستقيم)» الرابع غاية هذه الهداية وهى الهداية الى الجنة والنار اذا سيق اهلهما اليهما قال تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجرى من تحتهم الانهار فى جنات النعيم) وقال أهل الجنة فيها (الحمد لله الذى هدانا) لهذا .وقال تعالى عن أهل النار (احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم الى صراط الجحيم) اذا عرف هذا فالهداية المسئولة فى قوله "الصراط المستقيم" انما تتناول المرتبة الثانية والثالثة خاصة وهى طلب التعريف والبيان والارشاد والتوفيق والالهام « فان قيل » كيف يطلب التعريف والبيان وهو حاصل له وكذلك الالهام والتوفيق قيل هذه هى المسألة الثامنة عشرة وقد أجاب عنها من أجاب بان المراد التثبيت ودوام الهداية وقد أجاب وما اجاب وذكر فرعا لا قوام له بدون أصله وثمرة لا وجود لها دون حاملها ونحن نبين بحمد الله ان الامر فوق ما أجابه وأعظم من ذلك بحول الله فاعلم أن العبد لا يحصل له الهدى التام المطلوب الا بهداية أمور وهو محتاج اليها حاجة

لا غنى له عنها. الأمر الأول معرفته فى جميع ما يأتيه ويذره بكونه محبوباً للرب تعالى مرضيا له فيؤثره وكونه مغضوباً له مسخوطا عليه فيجتنبه فان نقص من هذا العلم والمعرفة شيء نقص من الهداية التامة بحسبه. الأمر الثانى أن يكون مريد الجميع ما يحب الله منه أن يفعله عازما عليه ومريداً لترك جميع ما نهى الله عازما على تركه بعد خطوره بالبال مفصلا وعازما على تركه من حيث الجملة مجملا فان نقص من ارادته لذلك شيء نقص من الهدى التام بحسب ما نقص من الارادة. الأمر الثالث أن يكون قائماً به فعلا وتركا فان نقص من فعله شيء نقص من هداه بحسبه فهذه ثلاثة هى أصول فى الهداية ويتبعها ثلاثة هى من تمامها وكمالها. احدها أمور هُدِىَ اليها جملة ولم يهتد الى تفاصيلها فهو محتاج الى هداية التفصيل فيها. الثاني أمور هدي اليها من وجه دون وجه فهو محتاج الى تمام الهداية فيها لتكمل له هدايتها. الثالث الأمور التى هدى اليها تفصيلا من جميع وجوهها فهو محتاج الي الاستمرار الى الهداية والدوام عليها فهذه ستة أصول تتعلق بما يعزم على فعله وتركه ويتعلق بالماضى أمر سابع وهو أمور وقعت منه علي غير جهة الاستقامة فهو محتاج الي تداركها بالتوبة منها وتبديلها بغيرها واذا كان كذلك فانما يقال كيف يسأل الهداية وهى موجودة له ثم يجاب عن ذلك بان المراد التثبيت والدوام عليها اذا كانت هذه المراتب الست حاصلة له بالفعل فحينئذ يكون سؤاله الهداية سؤال تثبيت ودوام فاما اذا كان ما يجهله أضعاف ما يعلمه وما لا يريده من رشده أكثر مما يريده ولا سبيل له الى فعله الا بأن يخلق الله فاعلية فيه فالمسئول هو أصل الهداية على الدوام تعليما وتوفيقا وخلقا للارادة فيه واقدارا له وخلقا للفاعلية وتثبيتا له على ذلك فعلم أنه ليس أعظم ضرورة منه الى سؤال الهداية أصلها وتفصيلها علما وعملا والتثبيت عليها والدوام الى الممات. وسر ذلك أن العبد مفتقر الى الهداية فى كل نفس في جميع ما يأتيه ويذره أصلا وتفصيلا وتثبيتا ومفتقر الي من له العلم بالهدى على الدوام فليس له أنفع ولا هو الى شيء أحوج

من سؤال الهداية فنسأل الله أن يهدينا الصراط المستقيم وأن يثبت قلوبنا على دينه *

فصل

﴿أما المسألة التاسعة عشر﴾ وهى الاتيان بالضمير فى قوله (اهدنا الصراط) ضمير جمع فقد قال بعض الناس فى جوابه أن كل عضو من أعضاء العبد وكل حاسة ظاهرة وباطنة مفتقرة الى هداية خاصة به فأتى بصيغة الجمع تنزيلا لكل عضو من أعضائه منزلة المسترشد الطالب لهداه وعرضت هذا الجواب على شيخ الاسلام ابن تيمية قدس الله روحه فاستركه واستضعفه جدا وهو كما قال فان الانسان اسم للجملة لا لكل جزء من أجزائه وعضو من أعضائه والقائل اذا قال اغفر لي وأرحمنى واجبرنى واصلحني واهدنى سائل من الله ما يحصل لجملته ظاهره وباطنه فلا يحتاج أن يستشعر (١) لكل عضو مسألة تخصه يفرد لها لفظة فالصواب أن يقال هذا مطابق لقوله إياك نعبد وإياك نستعين والاتيان بضمير الجمع فى الموضعين أحسن وأفخم فان المقام مقام عبودية وافتقار الى الرب تعالى واقرار بالفاقة الى عبوديته واستعانته وهدايته فأتى به بصيغة ضمير الجمع أى نحن معاشر عبيدك مقرون لك بالعبودية وهذا كما يقول العبد للملك المعظم شأنه نحن عبيدك ومماليكك وتحت طاعتك ولا نخالف أمرك فيكون هذا أحسن وأعظم موقعا عند الملك من أن يقول أنا عبدك ومملوكك ولهذا لو قال أنا وحدى مملوكك استدعى مقته فدا قال أنا وكل من فى البلد مماليكك وعبيدك وجند لك كان أعظم وأفخم لان ذلك يتضمن أن عبيدك كثير وأنا واحد منهم وكنا مشتركون فى عبوديتك والاستعانة بك وطلب الهداية منك فقد تضمن

(١) فى نسخة أخرى يستعمر

ذلك من الثناء على الرب بسعة مجده وكثرة عبيده وكثرة سائليه الهداية ما لا يتضمنه لفظ الافراد فتأمله واذا تأملت أدعية القرآن رأيت عامتها على هذا النمط نحو (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الاخرة حسنة وقنا عذاب النار) ونحو دعاء آخر البقرة، وآخر آل عمران وأولها وهو أكثر أدعية القرآن *

فصل

﴿ وأما المسألة العشرون ﴾ وهى ما هو الصراط المستقيم فنذكر فيه قولا وجيزا فان الناس قد تنوعت عباراتهم فيه وترجمتهم عنه بحسب صفاته ومتعلقاته وحقيقته شيء واحد وهو طريق الله الذى نصبه لعباده على ألسن رسله وجعله موصلا لعباده اليه ولا طريق لهم اليه سواه بل الطرق كلها مسدودة إلا هذا وهو إفراده بالعبودية وافراد رسوله بالطاعة فلا يشرك به أحدا فى عبوديته ولا يشرك برسوله أحدا فى طاعته فيجرد التوحيد ويجرد متابعة الرسول وهذا معنى قول بعض العارفين إن السعادة والفلاح كله مجموع فى شيئين صدق محبته وحسن معاملته وهذا كله مضمون شهادة ان لااله الا الله وان محمدا رسول الله فاى شيء فسر به الصراط فهو داخل فى هذين الأصلين ونكتة ذلك وعقده ان تحبه بقلبك كله وترضيه بجهدك كله فلا يكون فى قلبك موضع الا معمور بحبه ولا تكون لك ارادة الا متعلقة بمرضاته والاول يحصل بالتحقيق بشهادة ان لااله الا الله والثانى يحصل بالتحقيق بشهادة ان محمدا رسول الله وهذا هو الهدى ودين الحق وهو معرفة الحق والعمل به وهو معرفة مابعث الله به رسله والقيام به فقل ماشئت من العبارات التى هذا احسنها وقطب رحاها وهى معنى قول من قال علوم واعمال ظاهرة وباطنة مستفادة من مشكاة النبوة ومعنى قول من قال متابعة رسول الله ظاهرا وباطنا علما وعملا

ومعنى قول من قال الاقرار لله بالوحدانية والاستقامة على أمره. وأما ماعدا هذا من الاقوال كقول من قال الصلوات الخمس وقول من قال حب أبي بكر وعمر وقول من قال هو اركان الاسلام الخمس التي بنى عليها فكل هذه الاقوال تمثيل وتنويع لاتفسير مطابق له بل هي جزء من اجزائه وحقيقته الجامعة ما تقدم والله أعلم *

فائدة

فى بدل البعض من الكل وبدل المصدر من الاسم وهما جميعا يرجعان فى المعنى والتحصيل الى بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة الا أن البدل فى هذين الموضعين لابد من اضافته الى ضمير المبدل منه بخلاف بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة اما اتفاقهم فى المعنى فانك اذا قلت رأيت القوم أكثرهم اونصفهم فانما تكلمت بالعموم وانت تريد الخصوص وهو كثير شائع فاردت بعض القوم وجعلت أكثرهم اونصفهم تبيينا لذلك البعض واضفته الي ضمير القوم كما كان الاسم المبدل مضافا الى القوم فقد آل الكلام الى انك ابدلت شيئا من شيء وهما لعين واحدة وكذلك بدل المصدر من الاسم لان الاسم من حيث كان جوهرا لايتعلق به المدح والذم والاعجاب والحب والبغض انما متعلق ذلك ونحوه صفات واعراض قائمة به. فاذا قلت نفعني عبدالله علمه دل ان الذى نفعك منه صفة وفعل من افعاله ثم بينت ذلك الوصف فقلت علمه اوارشاده اوروينه فأضفت ذلك الى ضمير الاسم كما كان الاسم المبدل منه مضافا اليه في المعنى فصار التقدير نفعني صفة زيد او خصلة من خصاله ثم بينتها بقولك علمه أواحسانه اولقاؤه فآل المعنى الى بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة واذا تقرر هذا فلا يصح فى بدل الاشتمال ان يكون الثاني جوهرا لانه لايبدل جوهر من عرض ولا بد من

اضافته الى ضمير الاسم لانه بيان لما هو مضاف الى ذلك الاسم فى التقدير والعجب من الفارسى يقول فى قوله تعالى (النار ذات الوقود) انها بدل من الاخدود بدل اشتمال والنار جوهر قائم بنفسه ثم ليست مضافة الى ضمير الاخدود وليس فيها شرط من شرائط الاشتمال وذهل ابو على عن هذا وترك ماهو أصح فى المعنى والبق بصناعة النحو وهو حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه فكأنه قيل اصحاب الاخدود اخدود النار ذات الوقود فيكون من بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة كما قال الشاعر ، رضيعى لبان ثدى ام تحالفا ، على رواية الجر فى ثدى ام اراد لبان ثدى فحذف المضاف *

فائدة بديعة

قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) حج البيت مبتدا وخبره فى أحد المجرورين قبله والذى يقتضيه المعنى ان يكون فى قوله على الناس لانه وجوب والوجوب يقتضى على ويجوز ان يكون فى قوله ولله لانه يتضمن الوجوب والاستحقاق ويرجح هذا التقدير ان الخبر محط الفائدة وموضعها وتقديمه فى هذا الباب فى نية التأخير وكان الاحق (١) أن يكون ولله ويرجح الوجه الاول بأن يقال قوله (حج البيت على الناس) أكثر استعمالا فى باب الوجوب من أن يقال حج البيت لله أى حق واجب لله فتأمله . وعلى هذا ففي تقديم المجرور الاول وليس بخبر فائدتان . احداهما أنه اسم للموجب للحج فكان أحق بالتقديم من ذكر الوجوب فتضمنت الآية ثلاثة أمور مرتبة بحسب الوقائع أحدها الموجب لهذا الفرض فبدىء بذكره. والثانى مؤدى الواجب وهو المفترض عليه وهم الناس. والثالث النسبة

(١) فى نسخة فكان الاحسن

والحق المتعلق به ايجابا وبهم وجوبا واداء وهو الحج والفائدة الثانية أن الاسم المجرور من حيث كان لله اسما سبحانه وجب الاهتمام بتقديمه تعظيما لحرمة هذا الواجب الذى أوجبه وتخويفا من تضييعه اذ ليس ما أوجبه الله سبحانه بمثابة ما أوجبه غيره . وأما قوله من فهى بدل وقد استهوى طائفة من الناس القول بأنها فاعل المصدر كأنه قال ان يحج البيت من استطاع اليه سبيلا وهذا القول يضعف من وجوه . منها أن الحج فرض عين ولو كان معنى الآية ما ذكره لا فهم فرض الكفاية لانه إذا حج المستطيعون برئت ذمم غيرهم لان المعنى يؤل الي ولله على الناس أن يحج البيت مستطيعهم فاذا أدى المستطيعون الواجب لم يبق واجبا على غير المستطيعين وليس الامر كذلك بل الحج فرض عين على كل أحد حج المستطيعون أو قعدوا ولكن الله سبحانه عذر غير المستطيع بعجزه عن اداء الواجب فلا يؤاخذه به ولا يطالبه بادائه فاذا حج اسقط الفرض عن نفسه وليس حج المستطيعين بمسقط للفرض عن العاجزين وان أردت زيادة ايضاح ﴿ فاذا قلت ﴾ واجب على أهل هذه الناحية أن يجاهد منهم الطائفة المستطيعة للجهاد فاذا جاهدت تلك الطائفة انقطع تعلق الوجوب عن غيرهم ﴿ واذا قلت ﴾ واجب على الناس كلهم أن يجاهد منهم المستطيع كان الوجوب متعلقا بالجميع وعذر العاجز بعجزه ففى نظم الآية على هذا الوجه دون أن يقال ولله حج البيت على المستطيعين هذه النكتة البديعة فتأملها . الوجه الثاني أن اضافة المصدر الى الفاعل اذا وجد اولى من اضافته الى المفعول ولا يعدل عن هذا الاصل الا بدليل منقول فلو كان مَنْ هو الفاعل لاضيف المصدر اليه وكان يقال ولله على الناس حج من استطاع وحمله على باب يعجبنى ضرب زيدا عمرو مما يفصل به بين المصدر وفاعله المضاف اليه بالمفعول والظرف حمل على المكثور المرجوح وهى قراءة ابن عامر قتل أولادهم بفتح الدال شركائهم فلا يصار اليه واذا ثبت أن من بدل بعض من كل وجب أن يكون فى الكلام ضمير يعود

الى الناس كأنه قيل من استطاع منهم وحذف هذا الضمير فى أكثر الكلام لايحسن وحسنه ههنا أمور . منها أن من واقعة على من يعقل كالاسم المبدل منه فارتبطت به . ومنها أنها موصولة بما هو أخص من الاسم الاول ولو كانت الصلة أعم لقبح حذف الضمير العائد ومثال ذلك ﴿ اذا قلت ﴾ رأيت أخوتك من ذهب الى السوق تريد من ذهب منهم لكان قبيحا لان الذاهب الى السوق أعم من الاخوة وكذلك لو قلت البس الثياب ما حسن وجمل تريد منها ولم تذكر الضمير لكان أبعد فى الجواز لان لفظ ما حسن أعم من الثياب وباب بدل البعض من الكل أن يكون أخص من المبدل منه فاذا كان أعم وأضفته الى ضمير أو قيدته بضمير يعود الى الاول ارتفع العموم وبقى الخصوص ومما حسن حذف الضمير فى هذه الآية ايضا مع ماتقدم طول الكلام بالصلة والموصول وأما المجرور من قوله اليه فيحتمل وجهين أحدهما أن يكون فى موضع حال من سبيل كأنه نعت نكرة قدم عليها لانه لو تأخر لكان فى موضع النعت لسبيل. والثانى أن يكون متعلقا بسبيل ﴿فان قيل﴾ كيف يتعلق به و ليس فيه معنى الفعل قيل السبيل كان ههنا عبارة عن الموصل الى البيت من قوت وزاد ونحوهما كان فيه رائحة الفعل ولم يقصد به السبيل الذى هو الطريق فصلح تعلق المجرور به واقتضى حسن النظم واعجاز اللفظ تقديم المجرور وإن كان موضعه التأخير لانه ضمير يعود على البيت والبيت هو المقصود به الاعتناء وهم يقدمون فى كلامهم ماهم به أهم وببيانه أعنى هذا تعبير السهيلي وهو بعيد جدا بل الصواب فى متعلق الجار والمجرور وجه آخر أحسن من هذين ولا يليق بالآية سواه وهو الوجوب المفهوم من قوله على الناس أى يجب على الناس الحج فهو حق واجب وأما تعليقه بالسبيل أو جعله حالا منها ففى غاية البعد فتأمله ولا يكاد يخطر بالبال من الآية وهذا كما يقول لله عليك الحج ولله عليك الصلاة والزكاة ومن فوائد الآية وأسرارها انه سبحانه اذا ذكر ما يوجبه ويحرمه يذكره بلفظ الامر

والنهي وهو الأكثر أو بلفظ الايجاب والكتابة والتحريم نحو (كتب عليكم الصيام*حرمت عليكم الميتة*قل تعالوا اتل ماحرم ربكم) وفي الحج أتى بهذا النظم الدال علي تأكد الوجوب من عشرة أوجه . أحدها أنه قدم اسمه تعالى وأدخل عليه لام الاستحقاق والاختصاص ثم ذكر من أوجبه عليهم بصيغة العموم الداخلة عليها حرف على ثم أبدل منه أهل الاستطاعة ثم نكر السبيل فى سياق الشرط ايذانا بأنه يجب الحج على أى سبيل تيسرت من قوت أو مال فعلق الوجوب بحصول ما يسمى سبيلا ثم اتبع ذلك بأعظم التهديد بالكفر فقال ومن كفر أى بعدم التزام هذا الواجب وتركه ثم عظم الشأن وأكد الوعيد باخباره باستغنائه عنه والله تعالى هو الغنى الحميد ولا حاجة به الى حج أحد . وانما فى ذكر استغنائه عنه هنا من الاعلام بمقته له وسخطه عليه واعراضه بوجهه عنه ما هو من أعظم التهديد وابلغه ثم أكد ذلك بذكر اسم العالمين عموما ولم يقل فان الله غنى عنه لانه اذا كان غنيا عن العالمين كلهم فله الغنى الكامل التام من كل وجه عن كل أحد بكل اعتبار . وكان أدل على عظم مقته لتارك حقه الذي أوجبه عليه . ثم أكد هذا المعنى باداة إن الدالة على التوكيد فهذه عشرة أوجه تقتضى تأكد هذا الفرض العظيم وتأمل سر البدل فى الآية المقتضى لذكر الاسناد مرتين . مرة باسناده الى عموم الناس . ومرة باسناده الى خصوص المستطيعين وهذا من فوائد البدل تقوية المعني وتأكيده بتكرار الاسناد ولهذا كان فى نية تكرار العامل وإعادته . ثم تأمل ما فى الآية من الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال وكيف تضمن ذلك إيراد الكلام فى صورتين وحلتين اعتناء به وتأكيداً لشأنه . ثم تأمل كيف افتتح هذا الايجاب بذكر محاسن البيت وعظم شأنه بما يدعو النفوس إلى قصده وحجه وإن لم يطلب ذلك منها فقال (إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا) فوصفه بخمس صفات . أحدها أنه أسبق بيوت العالم وضع فى الأرض . الثاني أنه مبارك والبركة كثرة الخير ودوامه وليس فى بيوت العالم

أبرك منه ولا أكثر خيراً ولا أدوم ولا أنفع للخلائق . الثالث أنه هدى ووصفه بالمصدر نفسه مبالغة حتى كأنه هو نفس الهدى . الرابع ما تضمنه من الآيات البينات التى تزيد على أربعين آية . الخامس الأمن لداخله وفى وصفه بهذه الصفات دون إيجاب قصده ما يبعث النفوس على حجه وإن شطت بالزائرين الديار وتناءت بهم الأقطار ثم أتبع ذلك بصريح الوجوب المؤكد بتلك التأكيدات وهذا يدلك على الاعتناء منه سبحانه بهذا البيت العظيم والتنويه بذكره والتعظيم لشأنه والرفعة من قدره ولو لم يكن له شرف إلا إضافته إياه الى نفسه بقوله (وطهر بيتى للطائفين) لكفى بهذه الاضافة فضلا وشرفا . وهذه الاضافة هى التى أقبلت بقلوب العالمين اليه وسلبت نفوسهم حبا له وشوقا إلي رؤيته فهو المثابة للمحبين يثوبون اليه ولا يقضون منه وطراً أبداً كلما ازدادوا له زيارة ازدادوا له حبا واليه اشتياقا فلاالوصال يشفيهم ولا البعاد يسليهم كما قيل *

أطوف به والنفس بعد مشوقة ... اليه وهل بعد الطواف تدانى

وألثم منه الركن أطلب برد ما ... بقلبي من شوق ومن هيمانى

فوالله ما أزداد إلا صبابة ... ولا القلب إلا كثرة الخفقان

فياجنة المأوى وياغاية المنى ... ويامنيتى من دون كل أمان

أبت غلبات الشوق إلا تقربا ... اليك فما لى بالبعاد يدان

وما كان صدى عنك صد ملالة ... ولى شاهد من مقلتى ولسانى

دعوت اصطبارى عنك بعدك والبكا ... فلبى البكا والصبر عنك عصانى

وقد زعموا أن المحب اذا نأى ... سيبلى هواه بعد طول زمان

ولو كان هذا الزعم حقا لكان ذا ... دواء الهوى فى الناس كل أوان

بلى انه يبلى التصبر والهوى ... على حاله لم يبله الملوان

وهذا محب قاده الشوق والهوى ... بغير زمام قائد وعنان

أتاك على بعد المزار ولو ونت ... مطيته جاءت به القدمان

فائدة بديعة

قوله تعالى (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) من باب بدل الاشتمال والسؤال إنما وقع عن القتال فيه فلم قدم الشهر وقد قلتم إنهم يقدمون ما هم ببيانه أهم وهم به أعنى قيل السؤال لم يقع منهم إلا بعد وقوع القتال فى الشهر وتشنيع أعدائهم عليهم وانتهاك حرمته فكان اعتناؤهم واهتمامهم بالشهر فوق اهتمامهم بالقتال فالسؤال انما وقع من أجل حرمة الشهر فلذلك قدم فى الذكر وكان تقديمه مطابقا لما ذكرنا من القاعدة ﴿ فان قيل ﴾ فما الفائدة فى إعادة ذكر القتال بلفظ الظاهر وهلا اكتفى بضميره فقال قل هو كبير وأنت إذا قلت سألته عن زيد أهو فى الدار كان أوجز من أن تقول أزيد فى الدار ﴿ قيل ﴾ فى إعادته بلفظ الظاهر نكتة بديعة وهى تعلق الحكم الخبرى باسم القتال فيه عموما ولو أتى بالمضمر وقال هو كبير لتوهم اختصاص الحكم بذلك القتال المسؤل عنه وليس الأمر كذلك وإنما هو عام فى كل قتال وقع فى شهر حرام . ونظير هذه الفائدة قوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن الوضوء بماء البحر فقال « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » فاعاد لفظ الماء ولم يقتصر على قوله نعم توضؤا به لئلا يتوهم اختصاص الحكم بالسائلين لضرب من ضروب الاختصاص فعدل عن قوله نعم توضئوا الى جواب عام يقتضى تعلق الحكم والطهورية بنفس مائه من حيث هو فافاد استمرار الحكم علي الدوام وتعلقه بعموم الآية وبطل توهم قصره على السبب فتأمله فانه بديع. فكذلك فى الآية لما قال قتال فيه كبير فجعل الخبر بكبير واقعا على قتال فيه فيطلق الحكم به علي العموم ولفظ المضمر لا يقتضى ذلك وقريب من هذا قوله تعالى (والذين يمسكون بالكتاب وأقاموا الصلاة انا لا نضيع أجر المصلحين) ولم يقل

أجرهم تعليقا لهذا الحكم بالوصف وهو كونهم مصلحين وليس فى الضمير ما يدل على الوصف المذكور . وقريب منه وهو الطف معنى قوله تعالى (يسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض) ولم يقل فيه تعليقا لحكم الاعتزال بنفس الحيض وانه هو سبب الاعتزال . وقال تعالي (قل هو أذي) ولم يقل الحيض لان الآية جارية على الاصل ولانه لو كرره لثقل اللفظ لتكرره ثلاث مرات وكان ذكره بلفظ الظاهر فى الامر بالاعتزال احسن من ذكره مضمرا ليفيد تعليق الحكم بكونه حيضا بخلاف قوله (قل هو اذى) فانه اخبار بالواقع والمخاطبون يعلمون ان جهة كونه اذى هو نفس كونه حيضا بخلاف تعليق الحكم به فانه انما يعلم بالشرع فتأمله *

فائدة

انما امتنع مجيء الحال من المضاف اليه لان الحال شبه الظرف والمفعول فلا بد لها من عامل ومعنى الاضافة أضعف من لامها ولامها لا تعمل في ظرف ولو مفعول فمعناها اولى بعدم العمل (فان قلت) فاجعل العامل فيها هو العامل فى المضاف قلت هو محال لايجب اتحاد العامل فى الحال وصاحبها فلو كان العامل فيها هو العامل فى المضاف لكانت حالا منه دون المضاف اليه فتستحيل المسئلة فاما اذا كان المضاف فيه معني الفعل نحو قولك هذا ضارب هند قائمة واعجبني خروجها راكبة جاز انتصاب الحال من المضاف اليه لان مافى المضاف من معنى الفعل واقع على المضاف اليه وعامل فيما هو حال منه وعلى هذا جاء قوله تعالى (قل النار مثواكم خالدين فيها) وقوله (اولئك اصحاب النار خالدين فيها) فان مافى مثوى واصحاب من معنى الفعل يصحح عمله فى الحال بخلاف قولك رأيت غلام هند راكبة فانه ليس فى الغلام شيء من رائحة الفعل وقد يجوز انتصاب الحال عن

المضاف اليه اذا كان المضاف جزءه اومنزلا منزلة جزءه نحو رأيت وجه هند قائمة لان البعض يجرى عليه حكم الكل فى اقتضاء العامل له فجاز ان يعمل فى الحال مايعمل فى بعض صاحبها لتنزله منزلته وسريان حكم البعض الى الكل لاينكر لالغة ولاشرعا ولاعقلا فاللغة نحو هذا ونحو قوله ذهبت بعض اصابعه وسرقت صدر القناة وتواصفت سور المدينة وهو كثير .واما الشرع فكسريان العتق فى الشقص المشترك واما العقل فان الارتباط الذى بين الجزء والكل يقتضى ان يثبت لاحدهما مايثبت للآخر وعلى هذا جاء قول الشاعر ، كان حواء منه مدبرا وقول حبيب ، والعلم فى شهب الارماح لامعه ،

فائدة بديعة

ان قيل كيف يضمرون الناصب فى مثل ، للبس عباءة وتقرعينى ، وبابه ولا يجوزون اضمار الخافض ولا الجازم ولا اضمار نواصب الأسماء وعوامل الاسماء عندكم أقوى من عوامل الافعال قيل نحن لانجيز اضماران الناصبة الا باحدى شرائط اما مع الواو العاطفة على مصدر نحو تقضى لبانات وسيأم سايم ولبس عباءة وتقرعينى الاترى انك لوجعلت مكان اللبس والتقضى اسماغير مصدر فقلت يعجبنى زيد ويذهب عمرو لم يجز وانما جاز هذا مع المصدر لان الفعل المنصوب بان مشتق من المصدر ودال عليه بلفظه فكانك عطفت مصدرا على مصدر ﴿فان قيل﴾ فكان ينبغى ان يستغنى بمجرد لفظ الفعل عن ذكر المصدر واضماران فيقال البس عباءة وتقرعينى واتضى لبانات وسيام سايم ﴿قيل﴾ هذا سؤال حسن يستدعى جوابا قويا وقد اجيب عنه بان الاول لوجعل فعلا مضارعا لكان مرفوعا فاذا عطفت عليه الثانى شاركه فى اعرابه وعامله ورافع المضارع ضعيف

لا يقوى على العمل فى الفعلين فان العامل فى المعطوف والمعطوف عليه واحد ولا يخفى فساد هذا الجواب فانه منتقض بالطم والرم مما يعطف فيه المضارع على مثله كقوله زيد يذهب ويركب وانما يذهب ويخرج زيد وامثال ذلك. فالجواب الصحيح ان يقال المراد ما فى المصدر من الدلالة على ثبوت نفس الحدث وتعليق الحكم به دون تقييده بزمان دون زمان فلو أتى بالفعل المقيد بالزمان لفات الغرض الا ترى ان قولها ولبس عباءة وتقر عيني المراد به حصول نفس اللبس مع كونها تقر عينها كل وقت شيئا بعد شيء فقرة العين مطلوب تجددها بحسب تجدد الاوقات وليس هذا مرادا فى لبس العباءة. وكذا قولك أكل الشعير واكف وجهي عن الناس أحب الى من اكل البر وابذل وجهي لهم افلا ترى تفضيل اكل الشعير على اكل البر ويدوم له كف وجهه عن الناس كما ان تلك فضلت لبس العباءة على لبس الشفوف وتدوم لها قرة العين. فعلمت ان المقصود ماهية المصدر وحقيقته لا تقييده بزمان دون زمان. ولما كانت ان والفعل تقع موقع المصدر ويؤولان به فى الاخبار عنهما كما يخبر عن الاسم نحو قوله (وان تصوموا خير لكم) اى صيامكم أول المصدر بان والفعل فى صحة عطف الفعل عليه وهذا من باب المقابلة والموازنة وقد جاء عطف الفعل على الاسم اذا كان فيه معنى الفعل نحو صافات ويقبضن وان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله. ومنه وجيها ومن المقربين ويكلم الناس فى المهد لان الاسم المعطوف عليه لما كان حاملا للضمير صار بمنزلة الفعل ولو كان مصدرا لم يجز عطف الفعل عليه الا باضمار أن لان المصادر لا تتحمل الضمائر ﴿فان قيل﴾ فلم جاز عطف الفعل على الاسم الحامل للضمير ولم يعطف الاسم على الفعل فتقول مررت برجل يقعد وقائم كما تقول قائم ويقعد ﴿قيل﴾ هذا سؤال قوى ولما رأى بعض النحاة أنه لا فرق بينهما أجاز ذلك وهو الزجاج فانه أجازه فى معاني القرآن والصحيح أنه قبيح. والفرق بينهما أنك اذا عطفت الفعل على الاسم المشتق منه رددت الفرع الى الاصل لان الاسم أصل الفعل والفعل متفرع عنه

فجاز عطف الفعل عليه لأنه ثان والثواني فروع على الاوائل .واذا عطفت الاسم على الفعل كنت قد رددت الاصل فرعا وجعلته ثانيا وهو أحق بأن يكون مقدما لاصالته ﴿وسر المسألة﴾ أن عطف الفعل على الاسم فى مثل قوله صافات ويقبضن ومررت برجل قائم ويقعد أن الاسم معتمد على ما قبله واذا كان اسم الفاعل معتمدا عمل عمل الفعل وجرى مجراه والاعتماد أن يكون نعتا أو خبرا أو حالا والذى بعد الواو ليس بمعتمد بل هو اسم محض فيجرى مجرى الفعل *

فائدة

لما كان الفعل اللازم هو الذي لزم فاعله ولم يجاوزه الى غيره جاء مصدره مثقلا بالحركات اذ المثقل من صفته ما لزم محله ولم ينتقل عنه الي غيره .والخفة من صفة المنتقل من محله الى غيره فكان خفة اللفظ فى هذا الباب وثقله موازنا للمعنى فما لزم مكانه ومحله فهو الثقيل لفظا ومعنى وما جاوزه وتعداه فهو الخفيف لفظا ومعني ومن ههنا يرجح قول سيبويه ان دخلت الدار غير متعد لان مصدره دخول فهو كالخروج والقعود وبابه إلا أن الفعل منه لم يجىء على فعل لانه ليس بطبع فى الفاعل ولا خصلة ثابتة فيه فان كان الفعل عبارة عما هو طبع وخصلة ثابتة ثقلوه بضم العين كظرف وكرم فهذا الباب الزم للفاعل من باب قعد ودخل فكان أثقل منه لفظا وباب قعد وخرج الزم للفاعل من الفعل المتعدى كضرب فكان أثقل منه مصدرا وان اتفقا فى لفظ الفعل ولزم مصدر فعل الذى هو طبع وخصلة وزن الفعال كالجمال والكمال والبهاء والسناء والجلال والعلاء هذا اذا كان المعنى عاما مشتملا على خصال لا تختص بخصلة واحدة فان اختص المعنى بخصلة واحدة صار كالمحدود ولزمته تاء التأنيث لأنها تدل على نهاية

ما دخلت عليه كالضربة من الضرب وحذفها فى هذا الباب وفى ا كثر الابواب
يدل على انتفاء النهاية ألا ترى أن الضرب يقع على القليل والكثير الى غير
نهاية وانما استحقت التاء ذلك لان مخرجها منتهى الصوت وغايته فصلحت للغايات
ولذلك قالوا علامة ونسابة أى غاية فى هذا الوصف فاذا عرفت هذا فالجمال
والكمال كالجنس العام من حيث لم تكن فيه التاء المخصوصة بالتحديد والنهاية
وقولك ملح ملاحة وفصح فصاحة هو علي وزنه الا فى التاء لان الفصاحة خصلة
من خصال الكمال وكذلك الملاحة فحددت بالتاء لانها ليست بجنس عام كالكمال
والجمال فصارت كباب الضربة والثمرة من الضرب والثمر ألا ترى الى قول
خالد بن صفوان وقد قالت له امرأته انك لجميل فقال أتقولين ذلك وليس عندى
عمود الجمال ولا رداؤه ولا برنسه ولكن قولى انك لمليح ظريف فجعل الملاحة
خصلة من خصال الجمال فبان صحة ما قلناه .وعلى هذا قالوا الحلاوة والاصالة
والرجاحة والرزانة والمهابة وفى ضد ذلك السفاهة والوضاعة والحماقة والرذالة
لانها كلها خصال محدودة بالاضافة الى السفال الذى هو فى مقابلة العلاء والكمال
لانه جنس يجمع الانواع التى تحته وهذا هو الاصل فى هذا الباب فمتى شذ عنه
منه شىء فلمانع وحكمة أخرى كقولهم شرف الرجل شرفا ولم يقولوا شرافا
لان الشرف رفعة فى آبائه وهو شىء خارج عنه بخلاف كمل كمالا وجمل جمالا
فان جماله وكماله وصف قائم به وهذا لان شرف مستعار من شرف الارض وهو
ما ارتفع منها فاستعير للرجل الرفيع فى قومه كأن آباءه الذين ذكر بهم وارتفع
بسببهم شرف له وكذلك قولهم فى هذا الباب الحسب لانه من باب القبص
والنقص والقنص لا من باب المصادر لان الحسب ما يحسبه الانسان ويعده
لنفسه من الخصال الحميدة والاخلاق الشريفة واستحق الاسم الشامل فى هذا
الباب اسم الفعال بفتح الفاء والعين وبعدها الف وهى فتح ليكون اللفظ الذى
يتوالى فيه الفتح موازنا لانفتاح المعنى واتساعه ولذلك أطرد فى الجمع الكثير

نحو مفاعل وفعايل وبابه واطرد في باب تفاعل نحو تقاتل وتخاصم وتعارض وتغافل وتناوم لانه اظهار للامر ونشر له. ومن هذا الباب حلم فانه يوافقه فى وجه ويخالفه فى وجه لانه يدل على اثبات الصفة فوافق شرف وكرم فى الضم وخالفه فى المصدر لمخالفته له فى المعنى لانه صفة تقتضى كف النفس وجمعها عن الانتقام والمعاقبة ولا يقتضى انفتاحا ولا انتشارا فقالوا حلم لانه من بناء الخصال والطبائع وقالوا حلما. لان الصفة صفة جمع النفس وضمها وعدم ارسالها فى الانتقام فتأمله .ومن هـذا الباب كبر وصغر موافق لما قبله فى الفعل مخالف له فى المصدر لأن الكبر والصغر عبارة عن اجتماع اجزاء الجسم فى قلة أو كثرة وليس من الصفات والاحداث المنتشرة.وهذا تنبيه لطيف على ما هو أضعاف ذلك *

فَائِدَة

فعل المطاوعة هو الواقع مسببا عن سبب أقتضاه نحو كسرته فانكسر فزيدت النون فى أوله قبل الحروف الاصلية سا كنة كيلا تتوالى الحركات ثم وصل اليها بهمزة الوصل وقد تقدم ان الزوائد فى الأفعال والأسماء موازنة للمعانى الزائدة علي معنى الـكلمة.فان كان المعنى الزائد مترتباً قبل المعنى الأصلي كانت الحروف الزائدة قبل الحروف الأصلية كالنون فى الفعل وكحروف المضارعة فى بابها وإن كان المعـنى الزائد فى الـكلمة آخراً كان الحرف الزائد على الحروف الأصلية آخرا كعلامة التأنيث وعلامة التثنية الجمع ومن هذا الباب تفعلل وتفاعل . أما تفعل فلا يتعدى البتة لأن التاء فيـه بمثابة النون فى انفعل إلا أنهم خصوا الرباعى بالتاء وخصوا الثلاثى بالنون فرقا بينهما ولم تـكن التاء هنا سا كنة كالنون لسكون عين الفعل فلم يلزم منها من توالى الحركات ما لزم هناك . وأما تفاعل فقد توجد متعدية

لأنها لا يراد بها المطاوعة كما أريد بتفعلل وإنما هو فعل دخلته التاء زيادة على فاعل المتعدى فصار حكمه إن كان متعدياً إلى مفعولين قبل دخول التاء أن يتعدى بعد دخول التاء إلى مفعول نحو نازعت زيداً الحديث ثم تقول وتنازعنا الحديث وإن كان متعدياً إلى مفعول لم يتعد بعد دخول التاء الى شيء نحو خاصمت زيداً وتخاصمنا وهذا عكس دخول همزة التعدية على الفعل فانها تزيده واحداً أبداً وإن كان لازماً صيرته متعدياً إلى مفعول وإن كان متعدياً الي واحد صيرته متعدياً الى اثنين . وأما أحمر واحمار ففعل مشتق من الاسم كانتعل من النعل وتمسكن من المسكن وتمدرع وتمندل وتمنطق . وزعم الخطابى أن معنى أحمر مخالف لمعنى احمار وبابه وذهب الى أن أفعل يقال فيما لم يخالطه لون آخر وأفعال يقال لما خالطه لون آخر وهو ثقة فى نقله والقياس يقتضى ما ذكر لأن الألف لم يزد فى إضعاف حروف الكلمة الا لدخول معنى زائد بين اضعاف معناها والذى قاله غيره أحسن من هذا وهو أن أحمر يقال لما احمر وهلة نحو أحمر الثوب ونحوه . وأما احمار فيقال لما يبدو فيه اللون شيئا بعد شيء على التدريج نحو احمار البسر واصفار ويدخل أفعل فى هذا على افعال فيقال احمر البسر اذا تكامل لون الحمرة فيه واحمار اذا ابتدأ صاعداً الي كماله*

فائدة

اختلفوا فى المتعدي الى مفعولين من باب كسى هل هو قياسى بالهمزة أم سماعى والثانى قول سيبويه وهو الصحيح فانك لا تقول آكلت زيداً الخبز ولا آخذته الدراهم ولا أطلقت زيداً امرأته وأعتقته عبده ولكن ينبغى التفطن لضابط حسن وهو أنه ينظر الى كل فعل حصل منه فى الفاعل صفة ما فهو الذى

يجوز فيه النقل لأنك اذا قلت أفعلته فانما تعنى جعلته على هذه الصفة وقلما ينكسر هذا الأصل في غير المتعدى اذا كان ثلاثيا نحو قعد وأقعدته وطال وأطلته . وأما المتعدى فمنه ما يحصل للفاعل منه صفة في نفسه ولا يكون اعتماده فى الثانى على المفعول فيجوز نقله مثل طعم زيد الخبز وأطعمته وكذلك جرع الماء وأجرعته وكذلك بلع وشم وسمع وذلك لأنها كلها تجعل فى الفاعل منها صفة فى نفسه غير خارجة عنه ولذلك جاءت أو أكثرها على فعل بكسر العين مشابهة لباب فزع وحذر وحزن ومرض الى غير ذلك مما له أثر فى باطن الفاعل وغموض معنى ولذلك كانت حركة العين كسرة لأن الكسرة خفض للصوت وإخفاء له فشاكل اللفظ المعنى ومن هذا لبس الثوب وألبسته إياه لأن الفعل وان كان متعديا فحاصل معناه فى نفس الفاعل كأنه لم يفعل بالثوب شيئا وانما فعل بلابسه ولذلك جاء على فعل مقابلة عرى وقالوا كسوته الثوب ولم يقولوا أكسيته اياه وان كان اللازم منه كسى . ومنه * واقعد فانك أنت الطاعم الكاسى * فهذا من كسي يكسى لا من كسا يكسو . وسر ذلك أن الكسوة ستر للعورة فجاء على وزن سترته وحجبته فعدوه بتغيير الحركة لا بزيادة الهمزة . وأما أكل وأخذ وضرب فلا ينقل لأن الفعل واقع بالمفعول ظاهر أثره فيه غير حاصل فى الفاعل منه صفة فلا تقول أضربت زيداً عمرا وأقتلته خالداً لأنك لم تجعله على صفة فى نفسك كما تقدم . وأما أعطيته فمنقول من عطا يعطو اذا أشار للتناول وليس معناه الأخذ والتناول . ألا تراهم يقولون * عاط بغير أنواط * أى يشير الى التناول من غير شيء فنفوا أن يكون وقع هذا الفعل لشيء فلذلك نقل كما نقل المتعدى لقربه منه فقالوا أعطيته أى جعلته عاطيا . وأما أنلت من نال المتعدية وهى بمنزلة عطا يعطو لا تنبيء إلا عن وصول إلى المفعول دون تأثير فيه ولا وقوع ظاهر به . ألا ترى إلى قوله سبحانه وتعالى (لن ينال الله لحومها) ولو كان فعلا مؤثرا في مفعوله لم يجز هذا إنما هو شيء منبيء عن الوصول فقط . اوما

أتيت المال زيدا فمنقول من أتى لانها غير مؤثرة فى المفعول وقد حصل منها فى الفاعل صفة ﴿فان قيل﴾ يلزمك ان تجيز آتيت زيدا عمرا أو المدينة أى جعلته يأتيها ﴿قلت﴾ بينهما فرق وهو ان ايتاء المال كسب وتمليك فلما اقترن به هذا المعنى صار كقوله اكسبته مالا أو ملكته اياه وليس كقولك (١) آتى عمرا وأما شرب زيد الماء فلم يقولوا فيه أشربته الماء لأنه بمثابة الأكل والاخذ ومعظم اثره فى المفعول وان كان قد جاء على فعل كبلع ولكنه ليس مثله الا أن يريد أن الماء خالط أجزاء الشارب له وحصل من الشرب صفة فى الشارب فيجوز حينئذ نحو قوله تعالى (وأشربوا فى قلوبهم العجل) وعلى هذا يقال أشربت الدهن الخبز لان شرب الخبز الدهن ليس كشرب زيد الماء فتأمله. وأما ذكر زيد عمرا فان كان من ذكر اللسان لم ينقل لأنه بمنزلة شتم ولطم وان كان من ذكر القلب نقل فقلت اذكرته الحديث بمنزلة أفهمته واعلمته أى جعلته على هذه الصفة*

فائدة

﴿اخترت﴾ اصله ان يتعدى بحرف الجر وهو من لانه يتضمن اخراج شيء من شيء. وجاء محذوفا فى قوله تعالى (واختار موسى قومه) لتضمن الفعل معنى فعل غير متعد كأنه نخل قومه وميزهم وسبرهم ونحو ذلك فمن ههنا والله اعلم اسقط حرف الجر كما سقط من أمرتك الخير اى الزمتك وكلفتك لان الامر الزام وتكليف ومنه تمرون الديار اى تعدونها وتجاوزونها ومنه رحبتك الديار اى وسعتك *

(١) وفى نسخة كذلك بدل كقولك

فائدة

الاختيار تقديم المجرور فى باب اخترت وتأخير المفعول المجرد عن حرف الجر فتقول اخترت من الرجال زيدا ويجوز فيه التأخير فاذا اسقطت الحرف لم يحسن تأخير ما كان مجرورا به فى الاصل فيقبح ان تقول اخترت زيدا الرجال واخترت عشرة الرجال أى من الرجال لما يوهم من كون المجرور فى موضع النعت للعشرة وانه ليس فى موضع المفعول الثانى وايضا فان الرجال معرفة فهو أحق بالتقديم للاهتمام به كما لزم فى تقديم المجرور الذى هو خبر عن النكرة من قولك في الدار رجل لكون المجرور معرفة وكأنه المخبر عنه فاذا حذفت حرف الجر لم يكن بد من التقديم للاسم الذي كان مجرورا نحو اخترت الرجال عشرة والحكمة فى ذلك ان المعني الداعى الذى من أجله حذف حرف الجر هو معنى غير لفظ فلم يقو على حذف حرف الجر الا مع اتصاله به وقربه منه. ووجه ثان وهو ان القليل الذى اختير من الكثير اذا كان مما يتبعض ثم ولى الفعل الذى هو اخترت توهم أنه مختار منه أيضا لأن كل ما يتبعض يجوز فيه أن يختار وأن يختار منه فألزموه التأخير وقدموا الاسم المختار منه وكان أولى بذلك لما سبق من القول فان كان مما لا يتبعض نحو زيد وعمرو فربما جاز على قلة فى الكلام نحو قوله * ومنا الذى اختير الرجال سماحة * وليس هذا كقولك اخترت فرساً الخيل لأن الفرس إسم جنس فقد يتبعض مثله ويختار منه وزيد من حيث كان جسما يتبعض ومن حيث كان علماً على شيء بعينه لا يتبعض فتأمل هذا الموضع*

فائدة بديعة

قولهم استغفر زيد ربه ذنبه فيه ثلاثة أوجه . أحدها هذا . والثانى استغفره من ذنبه . والثالث استغفره لذنبه وهذا موضع يحتاج الى تدقيق نظر وأنه هل الأصل حرف الجر وسقوطه داخل عليه أو الأصل سقوطه وتعديه بنفسه وتعديته بالحرف مضمن هذا مما ينبغى تحقيقه فقال السهيلى الأصل فيه سقوط حرف الجر وأن يكون الذنب نفسه مفعولا بأستغفر غير متعد بحرف الجر لأنه من غفرت الشىء اذا غطيته وسترته مع ان الاسم الأول هو فاعل بالحقيقة وهو الغافر ثم أورد على نفسه سؤالا فقال ﴿ فان قيل ﴾ فان كان سقوط حرف الجر هو الأصل فيلزمكم أن تكون من زائدة كما قال الكسائى . وقد قال سيبويه والزجاجى أن الأصل حرف الجر ثم حذف فنصب الفعل . وأجاب بأن سقوط حرف الجر أصل فى الفعل المشتق منه نحو غفر . وأما استغفر ففي ضمن الكلام مالا بد منه من حرف الجر لأنك لا تطلب غفراً مجرداً من معنى التوبة والخروج من الذنب وإنما تريد بالاستغفار خروجاً من الذنب وتطهيرا منه فلزمت من فى هذا الكلام لهذا المعنى فهي متعلقة بالمعنى لا بنفس اللفظ فان حذفتها تعدى الفعل فنصب وكان بمنزلة أمرتك الخير ﴿ فان قيل ﴾ فما قولكم فى نحو قوله تعالى (يغفر لكم من ذنوبكم * و يغفر لكم من خطاياكم) قلنا هي متعلقة بمعنى الانقاذ والاخراج من الذنوب فدخلت من لتؤذن بهذا المعنى ولكن لا يكون ذلك في القرآن الا حيث يذكر الفاعل والمفعول الذى هو الذنب نحو قوله (لكم) لأنه المنقذ المخرج من الذنوب بالايمان ولو قلت يغفر من ذنوبكم دون أن يذكر الاسم المجرور لم يحسن الا علي معنى التبعيض لأن الفعل الذى كان فى ضمن

الـكلام وهو الانقاذ قد ذهب بذهاب الاسم الذى هو واقع عليه ﴿فان قلت﴾ فقـد قال تعالى (وما كان قولهم الا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا) وفى سورة الصف (يغفر لـكم ذنوبكم) فمـا الحـكمة فى سقوطها هنا وما الفرق ﴿قلت﴾ هذا إخبار عن المؤمنين الذين قد سبق لهم الانقاذ من ذنوب الكفر بايمانهم ثم وعدوا على الجهاد بغفران ما اكتسبوا فى الاسلام من الذنوب وهي غير محبطة كاحباط الكفر المهلك للـكافر فلم يتضمن الغفران معـنى الاستنقاذ إذ ليس ثم إحاطة من الذنب بالمذنب وانما يتضمن معنى الاذهاب والابطال للذنوب لأن الحسنات يذهبن السيئات بخلاف الآيتين المتقدمتين فانهما خطاب للمشركين وأمر لهم بمـا ينقذهم ويخلصهم مما أحاط بهم من الذنوب وهو الكفر ففى ضمن ذلك الاعلام والاشارة بأنهم واقعون فى مهلـكة قد أحاطت بهم وأن لاينقذهم منها إلا المغفرة المتضمنة للانقاذ الذى هو أخص من الابطال والاذهاب . وأما المؤمنون فقـد أنقذوا * وأما قوله تعالى (يكفر عنكم من سيئاتكم) فهى فى موضع من التى للتبعيض لأن الآية فى سياق ثواب الصدقة فانه قال (إن تبدوا الصـدقات فنعما هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لـكم ويكفر عنـكم من سيئاتكم) والصـدقة لا تذهب جميع الذنوب . ومن هذا النحو قوله ﷺ « فليكفر عن يمينه وليأت الذى هو خير » فأدخل عن فى الـكلام ايذاناً بمعنى الخروج عن اليمين لما ذكر الفاعل وهو الخارج فـكأنه قال فليخرج بالـكفارة عن يمينه ولما لم يذكر الفاعل المكفر فى قوله « ذلك كفارة أيمانكم » لم يذكر من وأضاف الـكفارة إلا الأيمان وذلك من إضافة المصـدر الي المفعول وإن كانت الأيمان لا تـكفر وانما يكفر الحنث والاثم ولـكن الـكفارة حل لعقد اليمين فمن هنالك أضـيفت الي اليمين كما يضاف الحل إلى العقد إذ اليمين عقـد والـكفارة حل له والله أعلم *

فائدة

قولك ألبست زيدا الثوب ليس الثوب منتصبا بألبست كما هو السابق الى الأوهام لما تقدم من أنك لا تنقل الفعل عن الفاعل و يصير الفاعل مفعولا حتى يكون الفعل حاصلا فى الفاعل ولكن المفعول الثانى منتصب بما تضمنه ألبست من معنى لبس فهو منتصب بما كان منتصبا به قبل دخول الهمزة والنقل وذلك أنهم اعتقدوا طرحها حين كانت زائدة كما فعلوا فى تصغير حميد وزهير . ومنه قولهم أحببت حبيبا فجاؤا بحبيب على اعتقاد طرح الهمزة وهى لغية . ومنه أدرست البيت فهو دارس على تقدير درسته . ومنه (والله أنبتكم من الأرض نباتا) فجاء المصدر على نبت . ومما يوضح هذا أنهم أعلوا الفعل فقالوا أطال الصلاة وأقامها مراعاة لاعلاله قبل دخول الهمزة ولهذا حيث نقلوه فى التعجب فاعتقدوا إثبات الهمزة لم يعدوه إلى مفعول ثان بل قالوا ما أضرب زيدا لعمرو باللام لأن التعجب تعظيم لصفة المتعجب منه واذا كان الفعل صفة فى الفاعل لم ينقل ومن ثم صححوه فى التعجب فقالوا ما أقومه وأطوله حيث لم يعتقدوا سقوط الهمزة كما صححوا الفعل من استحوذ واستنوق الجمل حيث كانت الهمزة والزوائد لازمة غير عارضة والله أعلم *

فائدة

حذف الباء من أمرتك الخير ونحوه إنما يكون بشرطين . أحدهما اتصال الفعل بالمجرور فان تباعد منه لم يكن بد من الباء نحو أمرت الرجل يوم الجمعة

بالخير لأن المعنى الذى من أجله حذفت الباء معنى وليس بلفظ وهو تضمنها معنى كلفتك فلم يقو على الحذف إلا مع القرب من الاسم كما كان ذلك في اخترت . ألا ترى الى قوله تعالى (قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم) كيف أعاد حرف الجر فى البدل لما طال بالصلة وكذلك (يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها) على أحد القولين أى يخرج لنا من بقل الأرض وقثائها .وقوله (مما تنبت) توطئة وتمهيد . والقول الثانى أنها متعلقة بقوله (تنبت) أى ما تنبت من هذا الجنس فمن الأولى لابتداء الغاية والثانية لبيان الجنس وهذا الثانى أظهر فاذا أعيد حرف الجر مع البدل لطول الاسم الأول فاثبات الحرف من نحو أمرتك الخير اذا طال الاسم أجدر . الشرط الثانى أن يكون المأمور به حدثاً ﴿فان قلت﴾ أمرتك بزيد لم يحذف لأن الأمر فى الحقيقة ليس به وانما هو على غيره كأنك قلت أمرتك بضربه أو إكرامه . وأما نهيتك عن الشر فلا يحذف الحرف منه لأنه ليس فى الكلام ما يتضمن الفعل الناصب لأن النهى عنه كف وزجر وإبعاد وهذه المعانى التى يتضمنها نهى تطلب من الحرف مايطلبه نهى بخلاف أمر فانه كلف وألزم لا تطلب الباء *

فائدة بديعة

قولهم عرفت كذا أصل وضعها لتمييز الشيء وتعيينه حتى يظهر للذهن منفرداً عن غيره وهذه المادة تقتضى العلو والظهور كعرف الشيء لاعلاه ومنه الأعراف ومنه عرف الديك وأما علمت فموضوعة للمركبات لا لتمييز المعانى المفردة ومعنى لتركيب فيها اضافة الصفة الى المحل وذلك أنك تعرف زيداً على حدته وتعرف معنى القيام على حدته ثم تضيف القيام الى زيد فاضافة القيام الى زيد

هو التركيب وهو متعلق العلم ﴿ فاذا قلت ﴾ علمت فمطلوبها ثلاثة معان محل وصفة واضافة الصفة الى المحل وهن ثلاث معلومات اذا عرف هذا فقال بعض المتكلمين لا يضاف الى الله سبحانه الا العلم لا المعرفة لان علمه متعلق بالاشياء كلها مركبها ومفردها تعلقا واحدا بخلاف علم المحدثين فان معرفتهم بالشيء المفرد وعلمهم به غير علمهم ومعرفتهم لشيء آخر وهذا بناء منه على أن الله تعالى يعلم المعلومات كلها بعلم واحد وان علمه بصدق رسول الله ﷺ هو عين علمه بكذب مسيلمة والذي عليه محققو النظار خلاف هذا القول وأن العلوم متكثرة متغايرة بتكثر المعلومات وتغايرها فلكل معلوم علم يخصه ولابطال قول أولئك وذكر الادلة الراجحة على صحة قول هؤلاء مكان هو أليق به وعلى هذا فالفرق بين اضافة العلم اليه تعالى وعدم اضافة المعرفة لا ترجع الي الافراد والتركيب في متعلق العلم وانما ترجع الى نفس المعرفة ومعناها فانها في مجارى استعمالها انما تستعمل فيما سبق تصوره من نسيان أو ذهول أو عزوب عن القلب فاذا تصور وحصل في الذهن قيل عرفه أو وصف له صفته ولم يره فاذا رآه بتلك الصفة وتعينت فيه قيل عرفه الا ترى انك اذا غاب عنك وجه الرجل ثم رأيته بعد زمان فتبينت أنه هو قلت عرفته وكذلك عرفت اللفظة وعرفت الديار وعرفت المنزل وعرفت الطريق ﴿وسر المسألة﴾ ان المعرفة لتمييز ما اختلط فيه المعروف بغيره فاشتبه فالمعرفة تمييزله وتعيين ومن هذا قوله تعالى (يعرفونه كما يعرفون ابناءهم) فأنهم كان عندهم من صفته قبل أن يروه ما طابق شخصه عند رؤيته وجاء كما يعرفون ابناءهم من باب ازدواج الكلام وتشبيه أحد اليقينين (١) بالآخر فتأمله وقد بسطنا هذا في كتاب التحفة المكية وذكرنا فيها من الاسرار والفوائد ما لا يكاد يشتمل عليه مصنف . وأما ما زعموا من قولهم ان علمت قد يكون بمعنى عرفت واستشهادهم بنحو قوله تعالى (لا تعلمهم نحن نعلمهم) وبقوله (وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم) فالذى دعاهم الى ذلك أنهم رأوا

(١) وفى نسخة التعيين

علمت قد تعدت الى مفعول واحد وهذا هو حقيقة العرفان (١) فاستشهاد ظاهر على أنه قد قال بعض الناس أن تعدى فعل العلم فى هـذه الآيات وأمثالها الى مفعول واحد لا يخرجها عن كونها علما على الحقيقة فانها لا تتعدى الى مفعول واحد على نحو تعدى عرفت ولكن على جهة الحذف والاختصار فقوله لا تعلمهم نحو نعلمهم لا تنفى عنه معرفة أعيانهم واسمائهم وانما تنفى عنه العلم بعدوانهم ونفاقهم وما تقدم من الكلام يدلك على ذلك وكذلك قوله وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم فربما كانوا يعرفونهم ولا يعلمونهم اعداء لهم فيتعلق العلم بالصفة المضافة الي الموصوف لا بعينه وداته قال هذا وانما مثل من يقول ان علمت بمعني عرفت من أجل انها متعدية الى مفعول واحد فى اللفظ كمثل من يقول ان سألت يتعدى الى غير العقلاء بقولهم سألت الحائط وسألت الدار ويحتج بقوله واسأل القرية قال وانما هذا جهل بالمجاز والحذف وكذلك ماتقدم وليس نما قاله هؤلاء بقوى فان الله سبحانه نفى عن رسوله معرفة أعيان أولئك المنافقين هذا صريح اللفظ وانما جاء نفى معرفة نفاقهم من جهة اللزوم فهو صلى الله عليه وسلم كان يعلم وجود النفاق فى أشخاص معينين وهو موجود فى غيرهم ولا يعرف أعيانهم وليس المراد أن أشخاصهم كانت معلومة له معروفة عنده وقد انطووا علي النفاق وهو لا يعلم ذلك فيهم فان اللفظ لم يدل علي ذلك بوجه والظاهر بل المتعين أنه صلى الله عليه وسلم لو عرف اشخاصهم لعرفهم بسيماهم وفى لحن القول ولم يكن يخفي عليه نفاق من يظهر له الاسلام ويبطن عداوته وعداوة الله عز وجل والذى يزيد هذا وضوحا الآية الأخرى فان قوله (ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم) فيهم قولان أحدهما أنهم الجن المظاهرون لاعدائهم من الانس علي محاربة الله ورسوله وعلي هذا فالآية نص فى أن العلم فيها بمعنى المعرفة ولا يمكن أن يقال أنهم كانوا عارفين بأشخاص أولئك جاهلين عداوتهم كما أمكن مثله فى الانس والقول

(١) فى نسخة الفرقان ومعناه الفارق

الثاني انهم المنافقون وعلى هذا فقوله لاتعلمونهم انما ينبغى حمله على معرفة أشخاصهم لا على معرفة نفاقهم لانهم كانوا عالمين بنفاق كثير من المنافقين يعلمون نفاقهم ولا يشكون فيه فلا يجوز أن ينفى عنهم علم ما هم عالمون به وإنما ينفى عنهم معرفة اشخاص من هـذا الضرب فيكون كقوله تعالى (لاتعلمهم نحن نعلمهم) فتأمله ويزيده وضوحا أن هـذه الافعال لايجوز فيها الاقتصار على أحـد المفعولين بخلاف باب أعطى وكسى للعـلة المذكورة هناك وهى تعلق هـذه الافعال بالنسـبة فلا بد من ذكر المنتسبين بخلاف باب أعطى فانه لم يتعلق بنسـبة فيصح الاقتصار فيـه على أحد مفعولين وهـذا واضح كما تراه والله أعلم*
وأما تنظيرهم لسألت الحائط والدار فيا بعد ما بينهما فان هذا سؤال بلسان الحال وهو كثير فى كلامهم جدا على أنه لا يمتنع أن يكون سؤالا بلسان المقال صريحا كما يقول الرجـل للدار الخربة ليت شعرى ما فعل أهلك وليت شعرى ما صيرك الى هذه الحال وليس هذا سؤال استعلام بل سؤال تعجب وتفجع وتحزن. وأما قوله واسأل القرية فالقرية إن كانت هنا اسما للسكان كما هو المراد بها فى اكثر القرآن والـكلام فلا مجاز ولا حذف وإن كان المراد بها المسكن فعلى حذف المضاف فأين التسوية والتنظير *

تنبيه

قولهم علمت وظننت يتعدى الى مفعولين ليس هنا مفعولان فى الحقيقة وإنما هو المبتدا والخبر وهو حديث إما معلوم وإما مظنون فكان حق الاسم الاول أن يرتفع بالابتدا والثانى بالخبر ويلغى الفعل لأنه لا تأثير له فى الاسم إنما التأثير لعرفت الواقعة على الاسم المفرد تعيينا وتمييزا ولكن أرادوا تشبث علمت بالجملة التى هى الحديث كيلا يتوهم الانقطاع بين المبتدا وبين ما قبله لان

الابتداء عامل فى الاسم وقاطع له مما قبله وهم إنما يريدون اعلام المخاطب بأن هذا الحديث معلوم فكان اعمال علمت فيه ونصبه له إظهارا لتشبثها ولم يكن عملهما فى أحد الاسمين أولي من الآخر فعملت فيهما جميعا. وكذلك ظننت لأنه لا يتحدث بحديث حتى يكون عند المتكلم اما مظنونا واما معلوما فان كان مشكوكا فيه أو مجهولا عنده لم يسعه التحدث به فمن ثم لم يعملوا شككت ولا جهلت فيما عملت فيه ظننت لأن الشك تردد بين أمرين من غير اعتماد علي أحدهما بخلاف الظن فانه معتمد على أحد الأمرين وأما العلم فانت فيه قاطع بأحدهما ومن ثم تعدى الشك بحرف فى لأنه مستعار من شككت الحائط بالمسمار وشك الحائط ايلاج فيه من غير ميل الى أحد الجانبين كما أن الشك فى الحديث تردد فيه من غير ترجيح لاحد الجانبين ونظير اعمالهم علمت واخواتها فى المبتدأ والخبر اللذين هما بمعنى الحديث اعمالهم كان وأخواتها فى الجملة وإنما كان أصلها أن ترفع فاعلا واحدا نحو كان الأمر أى حدث فلما خلعوا منها معنى الحدث ولم يبق فيها إلا معني الزمان ثم أرادوا أن يخبروا بها عن الحدث الذى هو زيد قائم أى زمان هذا الحدث ماض أو مستقبل اعملوها فى الجملة ليظهر تشبثها بها و لئلا يتوهم انقطاعها عنها لأن الجملة قائمة بنفسها وكان كلمة يوقف عليها أو يكون خبرا عما قبلها فكان عملها فى الجملة دليلا على تشبثها بها وانها خبر عن هذا الحدث ولم تكن لتنصب الاسمين لأن أصلها أن ترفع ما بعدها ولم تكن لترفعهما معا فلا يظهر عملها فلذلك رفعت أحدهما ونصبت الآخر. نعم ومنهم من يقول كان زيد قائم فيجعل الحديث هو الفاعل لكان فيكون معمولها معنويا لا لفظيا كأنك قلت كان هذا الحديث واضمرت الشأن والحديث ودلت عليه قرينة الحال والمسألة على حالها لأن الجملة حينئذ بدل من ذلك الضمير لأنها فى معنى الحديث وذلك الحديث هو الأمر المضمر فهذا بدل الشيء من الشيء وهما لعين واحدة ونظير هذا المعمول المعنوى الذى هو الحديث معمول علمت وظننت اذا الغيت نحو زيد ظننت قائم

كأنك قلت ظننت هذا الحديث فلم تعملها لفظا انما أعملتها معنى ومن هذا الباب إعمالهم أن وأخواتها وإنما دخلت لمعان فى الجملة والحديث ألا ترى أن كلمة أن وأخواتها كلمات يصح الوقف عليها لان حروفها ثلاثة فصاعدا كما قال فقلت ان وقال آخر (ليت شعرى وأين منى ليت) وقال حبيب (عسى وطن يدنو بهم ولعلما) وإذا كان هـذا حكمها فلو رفع ما بعدها على الاصـل بالابتداء لم يظهر تشبثها بالحديث الذى دخلت لمعنى فيه فكان إعمالها فى الاسم المبتدا إظهارا لتشبثها بالجملة كى لا يتوهم انقطاعها عنها وكان عملها نصبا لان المعانى التي تضمنتها لو لفظ بها لنصبت نحو أؤكد وأترجى وأعنى وليست هذه المعانى مضافة الى الاسم المخبر عنه ولـكن الحديث هو المؤكد والمتمنى والمـترجى فكان عملها نصبا بها وبقى الاسم الآخر مرفوعا لم تعمل فيه حيث لم تكن أفعالا كعلمت وظننت فتعمل فى الجملة كلها وأيضا أرادوا إظهار تشبثها بالجملة فاكتفوا بتأثيرها فى الاسم الاول يدلك على أنها لم تعمل فى الاسم الثانى أنه لا يليها(١) لأنه لا يلى العامل ما عمل فيه غيره فلو عملت فيه لوليها كما يلى كان خبرها ويلى الفعل مفعوله نعم ومن العرب من اعملها فى الاسمين جميعا وهو أقوى فى القياس لأنها دخلت لمعـان فى الجملة فليس أحد الاسمين أولى بأن تعمل فيه من الآخر قال

ان العجوز خبة جروزا * تأكل كل ليلة قفيزا

وقال كأن أذنيه إذا تشوفا * قادمة أو قلما محرفا

وليس هـذا من باب حذف فعل التشبيه كما قال بعضهم فان هذا لغة قائمة بنفسها واعلم أن معانى هذه الحروف لا تعمل فى حال ولا ظرف ولا يتعلق بها مجرور لانها معـان فى نفس المتكلم كالاستفهام والنفى وسائر المعانى التى جعلت الحروف امارات لها وليس لها وجود فى اللفظ (فاذا قلت) هل زيد قائم فمعناه

(١) فلا يقال أن قائم زيدا بخلاف كان يقال كان قائما زيد

استفهم عن هذا الحديث و كذلك لا معناها النفى و كذلك ليس ولذلك لما أرادوا تشبيها بالجملة لم ينصبوا بها الاسم الأول كما نصبوا بأن حيث لم يكن معناها يقتضى نصباً اذا لفظ به كما يقتضى معنى أن ولعل اذا لفظ به وأما كأن التشبيه فمفارقة لأخواتها من جهة أنها تدل على التشبيه وهو معنى فى نفس المتكلم واقع على الاسم الذى بعدها فكأنك تخبر عن الاسم أنه يشبه غيره فصار معنى التشبيه مسندا الى الاسم بعدها كما أن معانى الأفعال مسندة الى الأسماء بعدها فمن ثم عملت فى الحال والظرف تقول كأن زيدا يوم الجمعة أمير فيعمل التشبيه فى الظرف . ومن ذلك قوله

كانه خارجا من جنب صفحته سفود(١) شرب نسوه عند مفتئد

ومن ثم وقعت فى موضع الحال والنعت كما تقع الأفعال المخبر بها عن الأسماء تقول. مررت برجل كأنه أسد وجاءنى رجل كأنه أمير. وليس ذلك فى أخواتها لأنها لا تكون فى موضع نعت ولا فى موضع حال بل لها صدر الكلام كما لحروف الشرط والاستفهام لأنها داخلة لمعان فى الجمل فانقطعت عما قبلها وانما كانت كأن مخالفة لأخواتها من وجه وموافقة من وجه من حيث كانت مركبة من كاف التشبيه وأن التى للتوكيد وكان أصلها ان زيداً الأسد أى مثل الأسد ثم أرادوا أن يبينوا أنه ليس هو بعينه فأدخلوا الكاف على الحديث المؤكد بأن لتؤذن أن الحديث مشبه به . وحكم أن اذا أدخل عليها عامل أن تفتح الهمزة منها فصار اللفظ بها كان زيداً الأسد. فلما فى الكلمة من التشبيه المخبر به عن زيد صار زيد بمنزلة من أخبر عنه بالفعل فوقع موقع النعت والحال وعمل ذلك المعنى وتعلقت به المجرورات ومن حيث كان فى الكلمة معنى أن دخلت فى هذا الباب. ووقع فى خبرها الفعل نحو قولك. كأن زيداً يقوم . والجملة نحو كأن زيداً أبوه أمير . ولو لم يكن إلا مجرد التشبيه لم يجز هذا لأن الاسم

(١) سفود كتنور حديدة يشوى بها ومفتئد من افتأد اللحم شواه

لايشبه بفعل ولا بجملة ولكنه حديث مؤكد بأن والكاف تدل على أن خبراً أشبه من خبر وذلك الخبر المشبه هو الذى عليه زيد فكان المعني زيد قائم وكأنه قاعد وزيد أبوه وضيع وكأنه أبوه أمير فشبهت حديثا بحديث . والذى يؤكد الحديث أن والذى يدل على التشبيه الكاف فلم يكن بد من اجتماعهما

فصل

وكل هذه الحروف تمنع ما قبلها أن يعمل فيه ما بعدها لفظا أو معنى . أما اللفظ فلأنه لايجتمع عاملان فى إسم واحد وهذه الحروف عوامل . وأما المعنى فلا تقول سرنى زيد قائم أى سرنى هذا الحديث ولا كرهت زيد قائم أى كرهت هذا الحديث كما يكون ذلك فى كان وليس لأنها ليست بفعل محض فجاز أن تقول كان زيد قائم أى كان هذا الحديث .ولم يجز فى سرنى ولا بلغنى فان أدخلت ليت أو لعل أو إن المكسورة لم يجز أيضاً لأن هذه المعانى ينبغى أن يكون لها صدر الكلام فلا يقع بعدها فعل يعمل ولا يلغى فان جئت بأن المفتوحة قلت بلغنى أن زيدا منطلق فأعملت الفعل فى معمول معنوى وهو الحديث لأن الجملة الملفوظ بها حديث فى المعنى وإنما جاز هذا لامتناع الفعل أن يعمل فيما عملت فيه ان ولا بد له من معمول فتسلط على المعمول المعنوى وهو الحديث حيث لم يمكن أن يعمل فى اللفظى الذى عملت فيه أن .وكذلك كرهت أن زيداً منطلق المفعول هو الحديث وهو معنى لا لفظ ﴿ فان قيل ﴾ ولم لاجعلوا لأن المفتوحة صدر الكلام كما جعلوا لليت ولعل ولجميع الحروف الداخلة على الجمل ﴿ قيل ﴾ ليس فى أن معني زائد على الجملة أكثر من التوكيد وتوكيد الشىء بمثابة تكراره لا بمثابة معنى زائد فيه فصح أن يكون الحديث المؤكد بها معمولا لما قبلها حيث منعت هى من عمل ماقبلها فى اللفظ الذى بعدها فتسلط العامل

الذى قبلها على الحديث ولم يكن له مانع فى صدر الكلام يقطعه عنه كما كان ذلك فى غيرها فان كسرت همزتها كان الكسر فيها إشعارا بتجريد المعنى الذى هو التوكيد عن توطئة الجملة للعمل فى معناها فليس بين المكسورة والمفتوحة فرق فى المعنى إلا أنهم أرادوا توطئة الجملة لأن يعمل الفعل الذى قبلها في معناها وان صيروها فى معنى الحديث فتحوا الهمزة وإذا أرادوا قطع الجملة مما قبلها وأن يعتمدوا على التوكيد اعتمادهم على الترجى والتمنى كسروا الهمزة لتؤذن بالابتداء والانقطاع عما قبل وأنهم قد جعلوا التوكيد صدر الكلام لأنه معنى كسائر المعانى وإن لم يكن فى الفائدة مثل غيره وكان الكسر فى هذا الموطن أولى لأنه أثقل من الفتح والثقل أولى أن يعتمد عليه ويصدر الكلام به والفتح أولى بما جاء بعد كلام لخفته وأن المتكلم ليس فى عنفوان نشاطه وجمامه مع أن المفتوحة قد يليها الضم والكسر كقولك لأنك وعلمت أنك فلو كسرت لتوالى الثقل ﴿فان قيل﴾ فما المانع أن تكون هى وما بعدها فى موضع الابتداء كما كانت فى موضع الفاعل والمفعول والمجرور أليس قد صيرت الجملة فى معنى الحديث(١) فهلا تقول انك منطلق يعجبنى وما الفرق بينها وبين أن التى هى وما بعدها فى تأويل الاسم نحو ان تقوم خير من ان تجلس فلم تكون تلك فى موضع المبتدأ ولا تكون هذه كذلك ﴿قيل﴾ ان المبتدا يعمل فيه عامل معنوى والعامل المعنوى لولا أثره في المعمول اللفظى لما عقل. وهذه الجملة المؤكدة بان انما يصح ان تكون معمولا لعامل لفظى لان المعمول معنى ايضا فهذا لا يفهمه المخاطب ولا يصل الى علمه الا بوحى فامتنع ان تكون هذه الجملة المؤكدة فى موضع المبتدأ لأنه لاظهور للعامل ولا للمعمول ومن ثم لم تدخل عليه عوامل الابتداء من كان واخواتها وان واخواتها لأنها قد استغنت بظهور عملها فى الجملة عن حرف يصير الجملة فى معنى الحديث المعمول فيه فلا تقول كان انك منطلق لاحاجة الى ان مع عمل هذه الحروف فى الجملة وجواب آخر وهو انهم لو جعلوها في موضع الابتداء لم يسبق الي الذهن إلا

---

(١) وفي نسخة في موضع الحديث

الاعتماد على مجرد التوكيد دون توطئة الجملة للاخبار عنها فكانت تكسر همزتها وقد تقدم ان الكسر اشعار بالانقطاع عما قبل واعتماد على المعنى الذى هو التوكيد فلم يتصور فتحها في الابتداء الا بتقديم عامل لفظي يدل على المراد بفتحها لأن العامل اللفظي يطلب معموله فان وجده لفظا غير ممنوع منه والا تسلط على المعنى والابتداء بخلاف هذا ﴿فان قيل﴾ فلم قالوا علمت ان زيدا منطلق وظننت انه ذاهب هلا اكتفوا بعمل هذه الافعال فى الاسماء عن تصيير الجملة فى معنى الحديث كما اكتفوا فى باب كان وان فقالوا كان زيد قائما ولم يقولوا كان ان زيدا قائما ﴿قيل﴾ الفرق بينهما ان هذه الافعال تدل على الحدث والزمان وليست بمنزلة كان وليس ولا بمنزلة ان وليت فجرت مجرى كرهت وأحببت فلذلك قالوا علمت انك منطلق كما قالوا احببت انك منطلق الا انها تخالف كرهت وسائر الافعال لأنها لا تطلب الا الحديث خاصة ولا تتعلق الا به فمن ثم قالوا علمت زيدا منطلقا وزيد علمت منطلق ولم يقولوا كرهت زيدا اخاك لأنه لا متعلق لكرهت وسائر الافعال بالحديث انما متعلقها الاسماء الا ان يمنعها (١) من العمل فى الاسماء مانع فتصير متعلقة بالحديث فافهمه *

فصل

﴿فان قيل﴾ فما العامل فى هذا الحديث المؤكد بان من قولك لو انك ذاهب فعلت لا سيما ولو لا يقع بعدها إلا الفعل ولا فعل ههنا فما موضع ان وما بعدها ﴿فالجواب﴾ أن ان فى معنى التأكيد وهو تحقيق وتثبيت فذلك المعنى الذى هو التحقيق اكتفت به لو حتى كأنه فعل وليها ثم عمل ذلك المعنى فى الحديث كأنك قلت لو ثبت أنك منطلق فصارت ان كأنها من جهة اللفظ عاملة فى الاسم الذى هو لفظ ومن

(١) في نسخة الا أن تمنعها أن من العمل في الاسماء

جهة المعنى عاملة فى المعنى الذى هو الحديث ﴿فان قيل﴾ الم يتقدم انه لا يعمل عامل معنوى فى معمول معنوى ﴿قيل﴾ هذا فى الابتداء حيث لا لفظ يسد مسد العامل اللفظى فاما ههنا فلو لشدة مقارنتها للفعل وطلبها له تقوم مقام اللفظ فالعامل الذى هو التحقيق والتثبيث التى دلت عليه ان بمعناها ومن ثم عمل حرف النفى المركب مع لو من قولك لولا زيد عمل المصدر فصار زيد فاعلا بذلك المعنى حتى كأنك قلت لو عدم زيد وفقد وغاب لكان كذا وكذا ولولا مقارنة لو لهذا الحرف لما جاز هذا لأن الحروف لا تعمل معانيها فى الاسماء اصلا. فالعامل فى هذا الاسم الذى بعد لو كالعامل فى هذا الاسم الذى هو الحديث من قولك لو انك ذاهب لفعلت كذا. واما اختصاص لا بالتركيب معها في باب لولا زيد لزرتك فلأن لا قد تكون منفردة معنى عن الفعل اذا قيل لك هل قام زيد فتقول لا فقد اخبرت عنه بالقعود واذا قيل هل قعد قلت لا فكأنك مخبر بالقيام وليس شىء من حروف النفى يكتفى به فى الجواب حتى يكون بمنزلة الاخبار الا هذا الحرف فمن ثم صلح للاعتماد عليه فى هذا الباب وساغ تركيبه مع حرف لا يطلب الا الفعل فصارت الكلمة باسرها بمنزلة حرف وفعل وصار زيد بعدها بمنزلة الفاعل ولذلك قال سيبويه انه مبنى على لولا وهذا هو الحق لان مايهذون به من انه مبتدا وخبره محذوف لا يظهر وخامل لا يذكر هذا الفصل كله كلام السهيلى الى آخره*

فائدة

قول سيبويه لا يجوز الاقتصار على المفعول الاول من باب أعلمت تأوله اصحابه بمعنى لا يحسن الاقتصار عليه ﴿قالوا﴾ لأنه هو الفاعل فى المعنى فانه هو الذى علم ما اعلمته به من كون زيد قائما قالوا والفاعل يجوز الاقتصار عليه لتمام الكلام

به فهكذا مافي معناه بخلاف المفعول الاول من باب علمت فانه ليس فاعلا لفظا ولا معنى هـذا تقرير قولهم وقول امام النحو هو الصواب ولا حاجـة الى تأويله هذا التـأويل البارد . وممن انـكر هـذا التأويل السهيلي وقال عندى ان قول سيبويه محمـول على الظـاهر لأنك لاتريد بقـولك اعلمت زيدا أي جعلتـه عالما على الاطـلاق هـذا محـال انما تريد أعلمـته بهـذا الحديث فلا بد اذا من ذكر الحديث الذى أعلمته به ﴿فان قيل﴾ فهل يجوز أظنَنْت زيدا عمرا قائما ﴿قيل﴾ الصحيح امتناعه لان الظن ان كان بعد علم ضرورى فمحال ان ينقلب ظنا وان كان بعد علم نظرى لم يرجع العالم إلى الظن الا بعد النسيان والذهول عن ركن من أركان النظر وهذا ليس من فعلك أنت به فلا تقول اظننته بعد ان كان عالما وان كان قبل الظن شاكا أو جاهلا أو عاقلا لم يتصور أيضا ان تقول أظننته لان الظن لا يكون عن دليل يوقفه عليه أو خبر صادق يخبره به كما يكون العلم لان الدليل لا يقتضي ظنا ولا يقتضى أيضا شبهة كما بينه الاصوليون فثبت أن الظن لاتفعله أنت به ولا تفعل شيئا من أسبابه فلم يجز أظننته أى جعلته ظانا وكذلك يمتنع أشككته أى جعلتـه شكا ولكنهم يقولون شككته اذا جذبتـه (١) بحديث يصرفه عن حال الظن الى حال الشك هذا كلام السهيلي . وليس الامر كما قال ولا فرق بين أعلمته وأظننته الا من جهة السماع . وأما الجواب عما ماذكرناه فيقال ما المانع أن يكون أظننته أي جعلته ظانا بعد ان كان جاهلا أو شاكا بما ذكرته لهمن الامارات والادلة الظنية . وقولك ان الظن لا يكون عن دليل يوقفه عليه أو خبر صادق يخبر به دعوى مجردة بل ظاهرة البطلان فان الظن هو الرجحان فاذا ذكرت له أمارة ظاهرة لاتوجب اليقين أفادته الرجحان وهو الظن وهذا كما اذا أخبرك من يثير خبره لك ظنا راجحا ولا ينتهي الى قطع كالشاهد وغيره فدعوى أن الظن لا يكون عن دليل دعوى باطلة وإن أردت أنه لا يكون عن دليل قاطع لم يفدك شيئا فانه يكون

(١) وفي نسخة حدثته

عن أمارة تحصل له ولا يلزم من كون الدليل لا يقتضى الظن الا تقتضيه الامارة ﴿وقوله﴾ فثبت أن الظن لا تفعله أنت ولا تفعل شيئا من أسبابه يقال وكذلك العلم لم تفعله أنت به ولا شيئا من اسبابه ان اردت انك لم تُحدِثْه فيه وان أردت انك لم تتسبب الى حصوله فيه فباطل فان ذكر الأمارات والأدلة الظنية سبب الى حصول الظن له وهذا أظهر من أن يحتاج الى تقريره ويدل عليه قولهم شككته فان معناه أحدثت له شكا بما ذكرته له من الامور التى تستلزم شكه *

فائدة

كل فعل يقتضى مفعولا ويطلبه ولا يصل اليه بنفسه توصلوا اليه بأداة وهى حرف الجر ثم أنهم قد يحذفون الحرف لتضمن الفعل معنى فعل متعد بنفسه كما تقدم لكنّ هنا دقيقة ينبغى التفطن لها وهى أنه قد يتعدى الفعل بنفسه الى مفعول والى آخر بحرف الجر ثم يحذف المفعول الذى وصل اليه بنفسه لعلم السامع به ويبقى الذي وصل اليه بحرف الجر كما قالوا نصحت لزيد وكلت له ووزنت له وشكرت له المفعول فى هذا كله محذوف والفعل واصل الى الآخر بحرف الجر ولا يسمع قولهم أربعة أفعال تتعدى بنفسها تارة وبحرف الجر أخرى ويذكرون هذه فانه كلام مجرد عن تحقيق بل المفعول فى الحقيقة محذوف فان قولك نصحت له مأخوذ من نصح الخياط الثوب اذا أصلحه وضم بعضه الى بعض. ثم استعير فى الرأى فقالوا نصحت له أى نصحت له رأيه أى أخلصته واصلحته له والتوبة النصوح انما هى من هذا فان الذنب يمزق الدين فالتوبة النصوح بمنزلة نصح الخياط الثوب اذا أصلحه وضم أجزاءه ويقولون نصحت زيدا فيسقطون الحرف لان النصيحة ارشاد فكأنك قلت أرشدته وكذلك شكرت انما هو

تفخيم للفعل وتعظيم له من شكر بطنه اذا امتلأ فالاصل شكرت لزيد احسانه وفعله ثم تحذف المفعول فتقول شكرت لزيد ثم تحذف الحرف لان شكرت متضمنة لحدت أو مدحت وأما كلت لزيد ووزنت له فمفعولهما غير زيد لأن مطلوبهما ما يكال أو يوزن فالاصل دخول اللام ثم قد يحذف لزيادة فائدة لان كيل الطعام ووزنه يتضمن معنى المبايعة والمقاوضة إلا مع حرف اللام فان قلت كلت لزيد اخبرت بكيل الطعام خاصة واذا قلت كلت زيدا فقد اخبرت بمعاملته ومبايعته مع الكيل كأنك قلت بايعته بالكيل والوزن. قال تعالى (واذا كالوهم أو وزنوهم) أى بايعوهم كيلا أو وزنا. وأما قوله (ا كتالوا على الناس) فانما دخلت على لتؤذن أن الكيل على البائع للمشترى ودخلت التاء فى ا كتالوا لان افتعل فى هذا الباب كله للأخذ لانها زيادة على الحروف الاصلية تؤذن بمعنى زائد على معنى الكلمة لان الآخذ للشىء كالمبتاع والمكتال والمشترى ونحو ذلك يدخل فعله من التناول والاجترار (١) الى نفسه والاحتمال الى رحله مالا يدخل فعل المعطى والمبايع ولهذا قال سبحانه (لها ما كسبت وعليها ما ا كتسبت) يعنى من السيئات لان الذنوب يوصل اليها بواسطة الشهوة والشيطان والهوى والحسنة تنال بهبة الله من غير واسطة شهوة ولا اغراء عدو فهذا الفرق بينهما على ماقاله السهيلي وفيه فرق أحسن من هذا وهو أن الا كتساب يستدعى التعمل والمحاولة والمعاناة فلم يجعل على العبد إلا ما كان من هذا القبيل الحاصل بسعيه ومعاناته وتعمله . واما الكسب فيحصل بأدنى ملابسة حتى بالهَمّ بالحسنة ونحو ذلك فخص الشر بالا كتساب والخير بأعم منه ففى هذا مطابقة للحديث الصحيح « اذا هم عبدى بحسنة فا كتبوها وان هم بسيئة فلا تكتبوها » وأما حديث الواسطة وعدمها فضعيف لان الخير ايضا بواسطة الرسول والملَك والالهام والتوفيق فهذا فى مقابلة وسائط الشر فالفرق ماذ كرناه والله أعلم*

---

(١) فى نسخة والاحتراز

فصل

وأما سمع الله لمن حمده فقال السّهيلى مفعول سمع محذوف لان السمع متعلق بالاقوال والاصوات دون غيرها فاللام على بابها الا أنها تؤذن بمعنى زائد وهو الاستجابة المقارنة للسمع فاجتمع فى الكلمة الايجاز والدلالة على الزائد وهى الاستجابة لمن حمده وهذا مثل قوله عسي أن يكون ردف لكم ليست اللام لام المفعول كما زعموا ولا هى زائدة ولكن ردف فعل متعد ومعموله غير هذا الاسم كما كان مفعول سمع غير المجرور ومعنى ردف تبع وجاء على الاثر فلو حملته على الاسم المجرور لكان المعنى غير صحيح اذا تأملته ولكن المعنى ردف لكم استعجالكم وقولكم لانهم قالوا متى هذا الوعد ثم حذف المفعول الذى هو القول والاستعجال اتكال على فهم السامع ودلت اللام على الحذف لمنعها الاسم الذى دخلت عليه أن يكون مفعولا وآذنت أيضا بفائدة أخرى وهى معنى عجل لكم فهى متعلقة بهذا المعنى فصار معنى الكلام قل عسي ان يكون عجل لكم بعض الذى تستعجلون فردف قولكم واستعجل لكم فدلت ردف على أنهم قالوا واستعجلوا ودلت اللام على المعنى الآخر فانتظم الكلام احسن انتظام واجتمع مع الايجاز معنى التمام قلت فعل السمع يراد به اربعة معان احدها سمع ادراك ومتعلقه الاصوات. الثانى سمع فهم وعقل ومتعلقه المعانى. الثالث سمع أجابة واعطاء ما سئل. الرابع سمع قبول وانقياد فمن الاول (سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها) (وقد سمع الله قول الذين قالوا) ومن الثانى قوله (لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا) ليس المراد سمع مجرد الكلام بل سمع الفهم والعقل ومنه سمعنا واطعنا ومن الثالث سمع الله لمن حمده وفى الدعاء المأثور «اللهم اسمع» اى أجب واعط ما سألتك. ومن الرابع قوله تعالى (سماعون للكذب) أى قابلون له ومنقادون غير

متكرين له. ومنه على أصح القولين (وفيكم سماعون لهم) أى قابلون ومنقادون وقيل عيون وجواسيس وليس بشىء فان العيون والجواسيس انما تكون بين الفئتين غير المختلطتين فيحتاج الى الجواسيس والعيون وهذه الآية انما هى فى حق المنافقين وهم كانوا مختلطين بالصحابة بينهم فلم يكونوا محتاجين الى عيون وجواسيس واذا عرف هذا فسمع الادراك يتعدى بنفسه وسمع القبول يتعدى باللام تارة وبمن أخرى وهذا بحسب المعنى. فاذا كان السياق يقتضى القبول عدى بمن واذا كان يقتضى الانقياد عدى باللام واما سمع الاجابة فيتعدى باللام نحو سمع الله لمن حمده لتضمنه معنى استجاب له ولا حذف هناك وانما هو مضمن وأما سمع الفهم فيتعدى بنفسه لان مضمونه يتعدى بنفسه *

فصل

ومما يتعلق بهذا قولهم قرأت الكتاب واللوح ونحوهما مما يتعدى بنفسه وأما قرأت بام القرآن وقرأت بسورة كذا كقوله صلى الله عليه وسلم «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» ففيه نكتة بديعة قلّ من يتفطن لها وهى أن الفعل اذا عدى بنفسه فقلت قرأت سورة كذا اقتضى اقتصارك عليها لتخصيصها بالذكر وأما اذا عدى بالباء فمعناه لا صلاة لمن لم يأت بهذه السورة فى قراءته أو فى صلاته أى فى جملة ما يقرأ به وهذا لا يعطى الاقتصار عليها بل يشعر بقراءة غيرها معها وتأمل قوله فى الحديث كان يقرأ فى الفجر بالستين الى المائة كيف تجد المعنى أنه يقرأ فيما يقرأ به بعد الفاتحة بهذا العدد وكذلك قوله قرأ بالاعراف انما هى بعد الفاتحة وكذلك قرأ بسورة ق ونحو هذا وتأمل كيف لم يأت بالباقى قوله قرأ سورة النجم فسجد وسجد معه المسلمون والمشركون فقال قرأ سورة النجم ولم يقل بها لانه لم يكن صلاة فقرأها وحدها وكذلك قوله قرأ على الجن سورة الرحمن ولم يقل بسورة

بالرحمن وكذلك قرأ على أبي سورة لم يكن ولم يقل بسورة ولم تأت الباء الا فى قراءة فى الصلاة كما ذكرت لك وإن شئت قلت هو مضمن معنى صلى بسورة كذا وقام بسورة كذا وعلى هذا فيصح هذا الاطلاق وان أتى بها وحدها وهذا أحسن من الاول وعلى هذا فلا يقال قرأ بسورة كذا اذا قرأها خارج الصلاة والفاظ الحديث تتنزل على هذا فتدبرها *

فصل

وأما كفى بالله شهيدا فالباء متعلقة بما تضمنه الخبر عن معنى الامر بالا كتفاء لأنك اذا قلت كفى بالله أو كفاك الله زيدا فانما تريد أن يكتفي هو به فصار اللفظ لفظ الخبر والمعنى معنى الأمر فدخلت الباء لهذا السبب فليست زائدة فى الحقيقة وإنما هى كقولك حسبك بزيد ألا ترى أن حسبك مبتدأ وله خبر ومع هذا فقد يجزم الفعل فى جوابه فتقول حسبك ينم الناس فينم جزم على جواب الأمر الذى فى ضمن الكلام حكى هذا سيبويه عن العرب *

فائدة

تعدى الفعل الى المصدر على ثلاثة أنحاء . أحدها أن يكون مفعولا مطلقا لبيان النوع . الثانى أن يكون توكيدا . الثالث أن يكون حالا . قال سيبويه وانما تذكره لتبين أى فعل فعلت أو توكيدا . وأما الحال فنحو جاء زيد مشيا وسعيا تريد ماشيا وساعيا وفيه قولان أحدهما هذا . والثانى أن الحال محذوف ومشيا معمولها أى يمشي مشيا وقد تقول مشيت ماشيا وقعدت قاعدا تجعلها حالا مؤكدة وقد تقول مشيت مشيا بطيئا ومسرعا فلك فيها وجهان . أحدهما أن يكون المصدر

حالا فيكون من باب قوله تعالى (لسانا عربيا) وهى الحال الموطئة لأن الصفة وطأت الاسم الجامد أن يكون حالا (١) فان حذفت الاسم وبقيت الصفة وحدها لم يكن فى الحال إشكال نحو سرت شديدا . ويبين ماقلناه إن قولك سرت شديدا هى حال من المصدر الذى دل عليه الفعل فاذا أردت بالمصدر هذا المعنى كان بمنزلة الحال (٢) ويجوز تقديمه وتأخيره اذا كان مفعولا مطلقاً أو حالا ولا يجوز تقديمه على الفعل اذ كان توكيدا له لأن التوكيد لايتقدم على المؤكد . والعامل فيه اذا أردت معنى الحال الفعل نفسه والعامل فيه اذا كان مفعولا مطلقاً ليس هو لفظ الفعل بنفسه وإنما هو ما يتضمنه من معنى فعل الذى هو فاء وعين ولام لأنك اذا قلت ضربا فالضرب ليس بمضروب ولكنك حين قلت ضربت تضمن ضربت معنى فعلت لأن كل ضرب فعل وليس كل فعل ضربا فصار هذا بمنزلة تضمن الانسان الحيوان واذا كان كذلك فضربا منصوب بفعلت المدلول عليها بضربت حتى كأنك قلت فعلت ضربا ولا يكون المصدر مفعولا مطلقاً حتى يكون منعوتاً أو فى حكم المنعوت وإنما يكون توكيداً للفعل لأن الفعل يدل عليه دلالة مطلقة ولا يدل عليه محدوداً ولا منعوتاً وقد يكون مفعولا مطلقاً وليس ثم نعت فى اللفظ اذا كان فى حكم المنعوت كأنك تريد ضربا تاما فلا يكون حينئذ توكيد إذ لايؤكد الشىء بما فيه معنى زائد على معناه لأن التوكيد تكرار محض * وقد احتج بعض أهل السنة على القائلين من المعتزلة بأن تكليم الله لموسى مجاز بقوله (وكلم الله موسى تكليما) فأكد الفعل بالمصدر ولا يصح المجاز مع التوكيد . قال السهيلى فذا كرت بها شيخنا أبا الحسن فقال هذا حسن لولا أن سيبويه أجاز

---

(١) لم يذكر الوجه الثانى من الوجهين فى مشيت مشياً بطيئاً ومسرعا ولعله اعتبره مفعولا مطلقا (٢) هذا كلام فى حكم المصدر العام أى بقطع النظر عن مسألة قولنا مشيت مشياً بطيئاً

فى مثل هذا أن يكون مفعولا مطلقاً وإن لم يكن منعوتاً فى اللفظ فيحتمل على هذا أن يريد تكليما ما فلا يكون فى الآية حجة قاطعة والحجاج عليهم كثيرة ﴿ قلت ﴾ وهذا ليس بشىء والآية صريحة فى أن المراد بها تكليم أخص من الايحاء فانه ذكر أنه أوحى إلى نوح والنبيين من بعده وهذا الوحى هو التكليم العام المشترك ثم خص موسى باسم خاص وفعل خاص وهو كلم تكليما ورفع توهم إرادة التكليم العام عن الفعل بتأكيده بالمصدر وهذا يدل على اختصاص موسى بهذا التكليم ولو كان المراد تكليما ما لكان مساويا لما تقدم من الوحى أو دونه وهو باطل وأيضاً فان التأكيد فى مثل هذا السياق صريح فى التعظيم وتثبيت حقيقة الكلام والتكليم فعلا ومصدرا ووصفه بما يشعر بالتقليل مضاد للسياق فتأمله . وأيضاً فان الله سبحانه قال لموسى (إنى اصطفيتك علي الناس برسالاتي وبكلامي) فلو كان التكليم الذى حصل له تكليما ما كان مشاركا لسائر الأنبياء فيه فلم يكن لتخصيصه بالكلام معنى . وأيضاً فان وصف المصدر ههنا مؤذن بقلته وإن نوعا من أنواع التكليم حصل له وهذا محال ههنا فان الالهام تكليم مّا ولهذا سماه الله تعالى وحيا والوحى تكليم ما فقال (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه * وإذ أوحيت الي الحواريين) ونظائره . وقال عبادة ابن الصامت رؤيا المؤمن كلام يكلم به الرب عبده فى منامه . فكل هذه الانواع تسمى تكليما ما . وقد خص الله سبحانه موسى واصطفاه على البشر بكلامه له . وأيضا فان الله سبحانه حيث ذكر موسى ذكر تكليمه له باسم التكليم الخاص دون الاسم العام كقوله (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر اليك قال لن ترانى) بل ذكر تكليمه له بأخص من ذلك وهو تكليم خاص كقوله (وناديناه من جانب الطور الأيمن وقربناه نجيا) فناداه وناجاه والنداء والنجاء أخص من التكليم لأنه تكليم خاص فالنداء تكليم من البعد يسمعه المنادى والنجاء تكليم من القرب . وأيضا فانه اجتمع فى هذه الآية

ما يمتنع معه حملها على ما ذكره وهو أنه ذكر الوحي المشترك ثم ذكر عموم الأنبياء بعد محمد ونوح ثم ذكر موسى بعينه بعد ذكر النبيين عموما ثم ذكر خصوص تكليمه ثم أكده بالمصدر وكل من له أدنى ذوق فى الألفاظ ودلالتها على معانيها يجزم بأن هذا السياق يقتضى تخصيص موسى بتكليم لم يحصل لغيره وأنه ليس تكليما ما فما ذكره أبو الحسن غير حسن بل باطل قطعا والذى غره ما اختاره (١) سيبويه من حذف صفة المصدر وإرادتها وسيبويه لم يذكر هذا فى كل مصدر كان هذا شأنه وإنما ذكر أن هذا مما يسوغ فى الجملة فاذا كان فى الكلام مايدل على إرادة التأكيد دون الصفة لم يقل سيبويه ولا احد انه موصوف محذوف يدل على تقليله كما اذا قيل صدقت الرسول تصديقا وآمنت به ايمانا او قيل قاتل فلان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قتالا ونصره نصرا وبين الرسول لامته تبيينا وأرشدهم إرشادا وهداهم هدى فهل يقول سيبويه أو أحد أن هذا يجوز أن يكون موصوفا والمراد تصديقا وإيمانا ما وتبيينا ما وهدى ما فهكذا الآية والله الموفق للصواب. قال السهيلى وسألته عن العامل فى المصدر اذا كان توكيدا للفعل والتوكيد لا يعمل فيه المؤكد اذ هو هو فى المعنى فما العامل فيه فسكت قليلا ثم قال ما سألنى عنه أحد قبلك وأري أن العامل فيه ما كان يعمل فى الفعل قبله لو كان اسما لانه لو كان اسما لكان منصوبا بفعلت المتضمنة فيه ثم عرضت كلامه على نفسى وتأملت الكتاب (١) فاذا هو قد ذهل عما لوح اليه سيبويه فى باب المصادر بل صرح وذلك أنه جعل المصدر الموكد منصوبا بفعل هو التوكيد على الحقيقة واختزل ذلك الفعل وسد المصدر الذى هو معموله مسده كما سدت اياك وزيدا مسد العامل فيهما فصار التقدير ضربت ضربت ضربا فضربت الثانية هى التوكيد على الحقيقة وقد سد ضربا مسدها وهو معمولها وانما يقدر عملها فيه على انه مفعول مطلق لا توكيد هذا معنى قول صاحب الكتاب مع زيادة شرح ومن تأمله هناك وجده كذلك والذى أقول به الآن

(١) فى نسخة ما أجازه (٢) يعنى كتاب سيبويه لأنه إذا اطلق انصرف اليه

قول الشيخ أبي الحسن لان الفعل المختزل معنى والمعاني لايؤكد بها وانما يؤكد بالالفاظ وقولك ضربت فعل مشتق من المصدر فهو يدل عليه فكأنك قلت فعلت الضرب فضربت يتضمن المصدر ولذلك (١) تضمره فتقول من كذب فهو شر له وتقيده بالحال نحو قمنا سريعا فسريعا حال من القيام فكما جاز أن تقيده بالحال وأن تكنى (٢) عنه جاز أيضا أن تؤكده بضربا كأنك قلت ضربا ضربا أو نصب ضربا المتضمن ضربا المصرح به وبه يعمل في الثاني يعني فعلت كما كان ذلك في المفعول المطلق اذا قلت ضربت ضربا شديدا أى فعلت ضربا شديدا وليس المؤكد كذلك انما ينتصب كما ينتصب زيد الثاني في قولك ضربت زيدا زيدا مكررا انتصب من حيث كان هو الاول لاأنك اضمرت له فعلا فتأمله تم كلامه ثم قال *

فصل

فيما يؤكد من الافعال بالمصادر وما لا يؤكد

قد أشرنا الى أن الفعل قسمان خاص وعام فالعام فعلت وعملت وفعلت أعم لان عملت عبارة عن حركات الجوارح الظاهرة مع دؤب ولذلك جاء على وزن فعل كتعب ونصب ومن ثم لم تجدها يخبر بها عن الله سبحانه الا أن يراد بها سمع فيحمل على المجاز المحض ويلتمس له التأويل قلت وقد ورد قوله تعالى (أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما) وقد تقدم له كلام أن اليد صفة أخص من القدرة والنعمة كما هو مذهب أبي الحسن الاشعري رحمه الله ونصر ذلك المذهب وارتضاه وعلى هذا فلا تأويل في الآية

(١) قوله ولذلك تضمره يعنى تعيد الضمير عليه وقد أعدت في المثال الضمير في قولك فهو شر له على الكذب المتضمن لكذب (٢) لان تكنى عنه أى تأتى بالكناية التى هى الضمير

بل هي على حقيقتها على قوله وأما الدؤب والنصب واثبات الجارحة فمن خصائص العبد والله تعالى منزه عن ذلك متعال عنه. وخصائص المخلوقين لايجوز اثباتها لرب العالمين بل الصفة المضافة الى الله لايلحقه فيها شيء من خصائصهم فاثباتها له كذلك لايحتاج معه الى تأويل فان الله ليس كمثله شيء وقد تقدم أن خصائص المخلوقين غير داخلة فى الاسم العام فضلا عن دخولها فى الاسم الخاص المضاف الي الرب تعالى وانها لايدل اللفظ عليها بوضعه حتى يكون نفيها عن الرب تعالى صرفا للفظ عن حقيقته. ومن اغتفر دخولها فى الاسم المضاف الى الرب ثم توسل بذلك الى نفي الصفة عنه فقد جمع بين التشبيه والتعطيل وأما من لم يدخلها فى مسمى اللفظ الخاص ولا أثبتها للموصوف فقوله محض التنزيه واثبات ماأثبت الله لنفسه فتأمل هذه النكتة ولتكن منك على ذكر فى باب الاسماء والصفات فانها تزيل عنك الاضطراب والشبهة والله الموفق للصواب. عاد كلامه قال اذا ثبت هذا ففعلت وما كان نحوها من الاحداث العامة الشائعة لاتوكد بمصدر لانها فى الافعال بمنزلة شيء وجسم فى الاسماء فلا يؤكد لانه لم يثبت له حقيقة معينة عند المخاطب وانما يؤكد ماثبت حقيقة والمخاطب أحوج الى ذكر المفعول المطلق الذى تقع به الفائدة منه الى توكيد فعلت فلو قلت له فعلت فعلت وأكدته بغاية مايمكن من التوكيد ما كان الكلام الا غير مفيد وكذلك لو قال فعلت فعلا علي التوكيد لان المصدر الذى كنت تؤكد به لو أكدت قياسه أن يكون مفتوح الفاء لانه ثلاثى والمصدر الثلاثى قياسه فتح فائه كما ان فعله كذلك قلت هذا ليس علي اطلاقه فان فعلت اذا أريد بها الفعل العام الذى لم تتحصل حقيقته عند المخاطب امتنع تأكيدها بل مثل هذا لايقع فى التخاطب وأما اذا أريد بها فعل خاص قد تحصلت حقيقته وتميزت عندهما كما اذا قال له أنت فعلت هذا وأشار الى فعل معين فانه اذا أكد الفعل وقال فعلت فعلت كان الكلام مفيدا أبلغ فائدة وهذا انما جاء من حيث كانت فعلت مرادا بها الحدث الخاص وأكثر مايجيء فعلت

فى الخطاب كذلك فتأمله قال اذا ثبت هذا فلا يقع بعد فعلت الا مفعول مطلق إما من لفظها فيكون عاما نحو فعلت فعلا حسنا ومن ثم جاء مكسور الفاء لانه كالطحن والذبح ليس بمصدر اشتق منه الفعل بل هو مشتق من فعلت. وإما أن يكون خاصا نحو فعلت ضربا فضربا أيضا مفعول مطلق من غير لفظ فعل فصار فعلت فعلا كطحنت طحنا وفعلت ضربا كطحنت دقيقا ﴿فان قيل﴾ ألم يجيزوا فى ضربت ضربا وقتلت قتلا ان يكون مفعولا مطلقا فلم لم يكن مكسور الاول اذا كان مفعولا مطلقا ومفتوحا اذا كان مصدرا مؤكدا قيل ألم يقدم فى أول الفائدة انه لا يعمل فى ضربا اذا كان مفعولا مطلقا الا معنى فعلت لا لفظ ضربت فلو عمل فيه لفظ ضربت لقلت ضربا بالكسر كطحن وهو محال لان الضرب لا يضرب ولكنك اذا شققت له اسما من فعلت التى هى عاملة فيه على الحقيقة فقلت هو فعل وان شققت له اسما من ضربت التى لا يعمل لفظها فيه لم يجز ان يجعلها كالطحن والذبح لان الاسم القابل لصورة الفعل انما يشتق لفظه من لفظ ما عمل فيه فثبت من هذا كله أن فعلت وعملت استغنى بمفعولها المطلق عن مصدرها لأنها لا تتعدى الا الى حدث وذلك الحدث يشتق له اسم من لفظها فيجتمع اللفظ والمعنى ويكون أقوى عند المخاطب من المصدر الذى يشتق منه الفعل ولذلك لم يقولوا صنعت صنعا بفتح الصاد ولا عملت عملا بسكون الميم ولا فعلت فعلا بفتح الفاء استغناء عن المصادر بالمفعولات المطلقة لان العمل مثل القصص والنفض والصنع مثل الدهن والخبز والفعل مثل الطحن وكلها بمعنى المفعول لا بمعنى المصدر الذى اشتق منه الفعل وجميع هذه الافعال العامة لا تتعدى الى الجواهر والاجسام الا أن يخبر بها عن خالقها وانما تتعدى الى الجواهر بعض الافعال الخاصة نحو ضربت زيدا فهو مضروب على الاطلاق وان اشتق له من لفظ فعلت مفعول به أى فعل به الضرب ولم يفعل هو جاز وأما حلمت فى النوم حلما فهو بمنزلة فعلت وصنعت فى اليقظة لان جميع

أفعال النوم تشتمل عليها حلمت وكان جميع أفعال اليقظة يشتمل عليها فعلت فمن
ثم لم يقولوا حلما بوزن ضربا لان حلمت مغنية عن المصدر كما كانت فعلت مغنية
عنه وانما مطلوب المخاطب معرفة المحلوم والمفعول فلذلك قالوا احلاما ولذلك جمعوه
على أحلام وحلوم لان الاسماء هي التي تجمع وتثني وأما الفعل أو ما فائدته كفائدة
الفعل من المصادر فلا يجمع ولا يثنى وقولهم انما جمعت الحلوم والاشغال لاختلاف
الانواع بل يقال لهم وهل اختلفت الانواع الا من حيث كانت بمثابة الاسماء
المفعولة الا ترى ان الشغل على وزن فعل كالدهن هو عبارة عما يشتغل المرء عنه
فهو اسم مشتق من الفعل وليس الفعل مشتقا منه انما هو مشتق من الشغل والشغل
هو المصدر كما أن الجعل كذلك فعلى هذا ليس الاشغال والاحلام بجمع المصدر
وانما هو جمع اسم والمصدر على الحقيقة لا يجمع لان المصادر كلها جنس واحد من
حيث كانت عبارة عن حركة الفاعل والحركة تماثل الحركة ولا تخالفها بذاتها
ولولا هاء التأنيث في الحركة ماساغ جمعها فلو نطقت العرب بمصدر حلمت الذى
استغنى عنه بالحلم وبمصدر شكرت الذى استغنى عنه بالشكر لما جاز جمعه لان
اختلاف الانواع ليس راجعا اليه وانما هو راجع الى المفعول المطلق ألا ترى أن
الشكر عبارة عما يكافأ به المنعم من ثناء أو فعل وكذلك نقيضه وهو الكفر
عبارة عما يقابل به المنعم من جحد وقبح فعل فهو مفعول مطلق لا مصدر اشتق
منه الفعل الا أن الكفر يتعدى بالباء لتضمنه معنى التكذيب وشكرت يتعدى
باللام التى هى لام الاضافة لان المشكور فى الحقيقة هى النعمة وهى مضافة الى
المنعم وكذلك المكفور فى الحقيقة هى النعمة لكن كفرها تكذيب وجحد
فلذلك قالوا كفر بالله وكفر نعمته وشكر له وشكر نعمته. واذا ثبت أن الشكر
من قولك شكرت شكرا مفعول مطلق وهو مختلف الانواع لان مكافأة النعم تختلف
جاز أن يجمع كما جمع الحلم والشغل فيحتمل قوله سبحانه حكاية عن المخلصين من

والجلوس لانه متعد ومصدر المتعدى لايجيء علي الفعول قلت الصحيح أنه مصدر جاء على الفعول لان مقابله وهو الكفر والجحد والنفار تجيء مصادرها على الفعول نحو كفور وجحود ونفور ويبعد كل البعد أن يراد بالكفور جمع الكفر والكفر لا يعهد جمعه فى القرآن قط ولا فى الاستعمال فلا يعرف فى التخاطب اكفار وكفور وانما المعروف الكفر والكفران والكفور مصادر ليس إلا فحسن مجيء الشكور على الفعول حمله على مقابله وهو كثير فى اللغة وقد تقدم الاشارة اليه وحتى لو كان الشكور سائغا استعماله جمعا واحتمل الجمع والمصدر لكان الأليق بمعنى الآية المصدر لا الجمع لان الله تعالى وصفهم بالاخلاص وانهم انما قصدوا باطعام الطعام وجهه ولم يريدوا من المطعمين جزاء ولا شكورا ولا يليق بهذا الموضع أن يقول لانريد منكم أنواعا من الشكر وأصنافا منه بل الاليق بهم وباخلاصهم أن يقولوا لانريد منكم شكرا أصلا فينفوا ارادة نفس هذه الماهية منهم وهو أبلغ فى قصد الاخلاص من نفى الانواع فتأمله فانه ظاهر فلا يليق بالآية الا المصدر وكذلك قوله تعالي(لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا) انما هو مصدر وليس بالمعهود البين جمع الشكر على الشكور واستعماله كذلك كما لم يعهد ذلك فى الكفور. عاد كلامه قال ويزيد هذا وضوحا قولهم أحببت حبا فالحب ليس بمصدر لأحببت انما هو عبارة عن الشغل بالمحبوب ولذلك جاء علي وزنه مضموم الاول ومن ثم جمع كما يجمع الشغل قال *

ثلاثة أحباب فحب علاقة * وحب تملاق وحب هو القتل

فقد انكشف لك بقولهم أحببت حبا ولم يقولوا إحبابا استغناء بالمفعول المطلق الذى هو أفيد عند المخاطب من الاحباب أن حلمت حلما وشكرت شكرا وكفر كفرا وصنع صنعا كلها واقعة على ماهو اسم للشيء المفعول وناصبه له نصب المفعول المطلق وهو فى هذه الافعال أجدر أن يكون كذلك لأنها أعم من أحببت اذ الشكر واقع على أشياء مختلفة وكذلك الكفر والشغل والحلم وكلما كان الفعل

أعم وأشيع لم يكن لذكر مصدره معنى وكان فعل ويفعل مغنيا عنه ولولا كشف الشاعر لاختلاف أنواع الحب ما كدنا نعرف مافيه من العموم وانه في معنى الشغل صار أحببت كشغلت وصار الحب كالشغل ولو قال احبابا لكان بمنزلة شغلت شغلا بفتح الشين الا ترى انهم لا يجمعون من المصادر ماكان على وزن الافعال نحو الاكرام وعلى وزن الانفعال والافتعال والفعل ونحوها الا أن يكون محدودا كالتمرة من التمر وأما جمعه لاختلاف الانواع فلا إختلاف للأنواع فيه انما اختلاف الانواع فيما كان اسما مشتقا من الفعل استغنى به عن المصدر لخصوصه وعموم المصدر وذلك لأنجده فى الثلاثى الا على وزن فعل وفعل الا ترى انهم لا يجمعون نحو الحذر والرمد والخدر والخفس والبرص والعمى وبابه قلت فعل الحب فيه لغتان فعل وافعل وقد أنشدوا فى الصحاح بيتين علي اللغتين وهما *

أحب أبا مروان من أجل تمره * واعلم أن الحب بالمرء أرفق

ووالله لولا تمره ماحببته * وكان عياض منه أدنى ومشرق

هكذا أنشده المبرد والذى فى الصحاح * ولا كان أدنى من عبيد ومشرق * بالاقواء. والبيتان لغيلان بن شجاع النهشلي وهو عربى فصيح واذا ثبت أنهما لغتان فى أحببته حبا فانا له محب وهو محبوب علي تداخل اللغتين فأتوا فى المصدر بمصدر الثلاثى كالشكر والشغل واستعملوا من الفعلين الرباعى فى غالب كلامهم حتى كأنهم هجروا الثلاثى وأتوا بمصدره حتى كأنهم هجروا الرباعى لما جاؤا الى اسم الفاعل اتوا بالاسم من الرباعى حتى كأنهم لم ينطقوا بالثلاثى فقالوا محب ولم يقولوا حاب أصلا وجاؤا الى المفعول فأتوا به من الفعل الثلاثى فى الأكثر فقالوا محبوب ولم يقولوا محب الا نادرا كما قال

ولقد نزلت فلا تظنى غيره   منى بمنزلة المحب المكرم

فهذا من أحببت كما أن المحبوب من حببت ثم استعملوا لفظ الحبيب فى

المحبوب أكثر من استعمالهم إياه فى المحب مع أنه يطلق عليهما فمن مجيئه بمعنى المفعول قول ابن الدمينة (١)

وإن الكثيب الفرد من جانب الحمى إلى وإن لم آته لحبيب

أى لمحبوب . ومن مجيئه للفاعل قول المجنون

أتهجر ليلى للفراق حبيبها وما كان نفساً بالفراق تطيب

فهذا بمعنى محبها وربما قالوا الحبيب حب مثل خدن لخدن وخدين مثل حب وحبيب . وإذا ثبت هذا فقوله رحمه الله الحب ليس بمصدر لأحببت إنما هو عبارة عن الشغل بالمحبوب ليس الأمر كما قال بل هى مصدر للثلاثي أجروه على الفعل الرباعى استغناء عن مصدره وهذا لكثرة ولوع أنفسهم بالحب وألسنتهم به استعملوا منه أخف المصدرين استغناء به عن أثقلهما . وأما مجيئه بالضم دون الفتح فكثير فى ذلك وهو قوة هذا المعنى وتمكنه من نفس المحب وقهره وإذلاله إياه حتى إنه ليذل الشجاع الذى لايذل لأحد فينقهر لمحبوبه ويستأسر له كما هو معروف فى أشعارهم ونثرهم وكما يدل عليه الوجود فلما كان بهذه المثابة أعطوه أقوى الحركات وهى الضمة فان حركة المحب أقوى الحركات فأعطوا أقوى حركات المتحرك أقوى الحركات اللفظية ليتشاكل اللفظ والمعنى فلهذا عدلوا عن قياس مصدره وهو الحب إلى ضمه . وأيضاً فانهم كرهوا أن يجيئوا بمصدره على لفظ الحب الذى هو إسم جنس للحبة ولم يكن بد من عدولهم إما إلى الضم أو إلى الكسر وكان الضم أولى لوجهين . أحدهما قوته وقوة الحب . الثانى أن فى الضمة من الجمع ما يوازى ما فى معنى الحب من جمع الهمة والارادة على المحبوب فكأنهم دلوا السامع بلفظه وحركته وقوته على معناه . وتأمل كيف أتوا فى هذا المسمى بحرفين . أحدهما الحاء التى هى من أقصا الحلق مبدأ الصوت ومخرجها قريب من مخرج الهمزة من أصل المصدر الذى هو معدن الحب وقراره ثم قرنوها

(١) فى نسخة ابن الزبير

بالباء التي هي من الشفتين وهي آخر مخارج الصوت ونهايته فجمع الحرفان بداية الصوت ونهايته كما اشتمل معنى الحب على بداية الحركة ونهايتها فان بداية حركة المحب من جهة محبوبه ونهايتها إلى الوصول اليه فاختاروا له حرفين هما بداية الصوت ونهايته فتأمل هذه النكت البديعة تجدها ألطف من النسيم ولا تعلق إلا بذهن يناسبها لطافة ورقة

فقل لكثيف الطبع ويحك ليس ذا بعشك فادرج سالما غير غانم

واشتقاقه فى الأصل من الملازمة والثبات من قولهم أحب البعير فهو محب اذا برك فلم يثر قال

حلت عليه بالقطيع ضربا ضرب بعير السوء إذا حبا

فلما كان المحب ملازما لذكر محبوبه ثابت القلب على حبه مقيما عليه لايروم عنه انتقالا ولا يبغى عنه زوالا قد اتخذ له في سويداء قلبه وطنا وجعله له سكنا

تزول الجبال الراسيات وقلبه على العهد لايلوى ولا يتغير

فلذلك أعطوه هذا الاسم الدال على الثبات واللزوم ولما جاؤا إلى المحبوب أعطوه فى غالب استعمالهم لفظ فعيل الدال على أن هذا الوصف وهو كون متعلق الحب أمر ثابت له لذاته وإن لم يحب فهو حبيب سواء أحبه غيره أم لا وهذا الوزن موضوع في الأصل لهذا المعنى الشريف وإن لم يشرفه غيره وهو من بناء الأوصاف الثابتة اللازمة كطويل وقصير وكريم وعظيم وحليم وجميل وبابه وهذا بخلاف مفعول فان حقيقته لمن تعلق به الفعل ليس إلا مضروب لمن وقع عليه الضرب ومقتول ومأكول وبابه فهجروا في أكثر كلامهم لفظ محبوب لما يؤذن من أنه الذى تعلق به الحب فقط واختاروا له لفظ حبيب الدال على أنه حبيب فى نفسه تعلق به الحب أم لا ثم جاؤا الي من قام به الحب وأعطوه لفظة محب دون حاب لوجهين . أحدهما أن الأصل هو الرباعى والنطق به أكثر فجاء على الأصل . الثاني أن حروفه أكثر من حروف حاب والمحل محل تكثير

لامحل تقليل . فتأمل هذه المعاني التي لا تجدها في كتاب وإنما هي روضة أنف منح العزيز الوهاب فهمها وله الحمد والمنة . وقد ذكرنا من هذا وأمثاله في كتاب التحفة المكية ما لو وجدناه لغيرنا لأعطيناه حقه من الاستحسان والمدح ولله الفضل والمنة * وأما جمع الشاعر له على ثلاثة أحباب فلا يخرجه عن كونه مصدرا لأنه أراد أن الحب ثلاثة أنواع وثلاثة ضروب وهذا تقسيم للمصدر نفسه وهو تقسيم صحيح فان الحب بداية وتوسطا ونهاية فذكر الشاعر الأقسام الثلاثة فحب البداية هو حب العلاقة ويسمى علاقة لتعلق القلب بالمحبوب قال الشاعر

أعلاقة أم الوليد بعـــد ما أفنان(١) رأسك كالثغام المخلس

والحب المتوسط وهو حب التملق وهو التذلل والتواضع للمحبوب والانكسار له وتتبع مواقع رضاه وإيقاعها على ألطف الوجوه فهذا هو التملق وهو إنما يكون بعـد تعلق القلب به . والحب الثالث الذى هو يباشر القلب ويصطلم العـقل ويذهب اللب ويمنع القرار . وهذه المحبـة تنقطع دونها العبارة وتمتنـع اليها الاشارة ولى فيها من أبيات

وما هي إلا الموت أو هو دونها * وفيها المنايا ينقلبن أمانيـــــا

فقد بان لك أن الشاعر انما أراد جمع الحب الذى هو المصدر باعتبار أنواعه وضروبه . ولنقطع الـكلام فى هذه المسئلة فمن لم يشبع من هذه الـكلمات ففى كتاب التحفة أضعاف ذلك والله الموفق *

عاد كلامه قال ﴿ فان قيل ﴾ فقد قالوا سقم وأسقام والسقم مصدر سقم فهذا جمع لاختلاف الأنواع لأنه إسم كما ذكرت ﴿ قيل ﴾ هذه غفلة أليس قد قالوا سقم بضم السين فهو عبارة عن الداء الذى يسقم الانسان فصار كالذهن والشغل وهو فى ذاته مختلف الأنواع فجمع . وأما المرض فقد يكون عبارة عن السقم والعلة فيجمع على أمراض وقد يكون مصدرا كقولك مرض فلا يجمع

(١) أفنان الرأس خصائل السعر وطرائقه

- ﴿ فان قيل ﴾ تفريقك بين الأمرين دعوي فما دليلها ﴿ قلنا ﴾ قولك عرق يعرق عرقا لايخفى على أحد أنه مصدر عرق والعرق الذى هو جسم سائل مائع سائل من الجسد لايخفى على أحد أنه غير العرق الذى هو المصدر وإن كان اللفظ واحدا فكذلك المرض يكون عبارة عن المصدر وعبارة عن السقم والعلة . فعلى هذا تقول تصبب زيد عرقا فيكون له إعرابان تمييز اذا أردت المائع ومفعول من أجله أو مصدر مؤكد اذا أردت المصدر. وكذلك دميت أصبعي دما اذا أردت المصدر فهى مثل العمى وإن أردت الشيء المائع فهو دم مثل يد وقد يسمى المائع بالمصدر قال

فلسنا على الأعقاب تدمى كلومنا ولكن على أعقابنا تقطر الدما

فهذا مقصور كالعصا وعليه قول الآخر * جرى الدميان بالخبر اليقين *

فصل

ومن حيث امتنع أن يؤكد الفعل العام بالمصدر لشيوعه كما يمتنع توكيد النكرة لشيوعها وأنها لم تثبت لها عين لم يجز أن يخبر عنه كما لا يخبر عن النكرة لاتقول من فعل كان شراً له بخلاف من كذب كان شرا له لان كذب فعل خاص فجاز الأخبار عما تضمنه من المصدر ومن ثم لم يقولوا فعلت سريعاً ولا عملت طويلا كما قالوا سرت سريعاً وجلست طويلا على الحال من المصدر كما يكون الحال من الاسم الخاص ولا يكون من النكرة الشائعة فان قلت اجعله نعتا للمفعول المطلق كأنك قلت فعلت فعلا سريعاً وعملت عملا كثيرا قيل لايجوز اقامة النعت مقام المنعوت الاعلى شروط مذكورة فى موضعها فليس قولهم سرت سريعاً نعتاً لمصدر نكرة محذوفة انما هو حال من مصدر فى حكم المعرفة بدلالة الفعل الخاص عليه فقد استقام الميسم للناظر فى فصول هذه المسئلة واستتب القياس

فيها من كل وجه (فان قيل) فما قولكم في علمت علماً أليس هو مصدرا لعلمت فلم جاء مكسور الاول كالطحن والذبح قيل العلم يكون عبارة عن المعلوم كما تقول قرأت العلم وعبارة عن المصدر نفسه الذي اشتق منه علمت الا ان ذلك المصدر مفعول لعلمت لأنه معلوم بنفس العلم لانك اذا علمت الشيء فقد علمته وعلمت انك علمته بعلم واحد فقد صار العلم معلوماً بنفسه فلذلك جاء على وزن الطحن والذبح وليس له نظير في الكلام الا قليل لا اعلم فعلا يتناول المفعول ويتناول نفسه الا العلم والكلام لانك تقول للمخاطب تكلم فيقول قد تكلمت فيكون صادقاً وان لم ينطق قبل ذلك ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم للاعرابي لما قال له ياابن عبد المطلب قد أجبتك وكان قد اجبتك جواباً وخبرا عن الجواب فتناول القول نفسه ولذلك تعبدنا في التلاوة ان نقول قل هو الله أحد لان قل أمر يتناول مابعده ويتناول نفسه فمن ثم جاء مصدر القول على القيل كما جاء مصدر علمت على العلم وجاء أيضا على القال وهو على وزن القبض لان القول قد يكون مقولا بنفسه وجاء أيضا على الاصل مفتوح الاول وأما العلم فلم يجيء الا مكسورا مصدرا كان أو مفعولا لانه لايكون أبدا الا معلوما بنفسه والقول بخلاف ذلك قد يتناول نفسه في بعض الكلام وقد لايتناول الا المفعول وهو الأغلب. وأما الفكر فليس باسم عند سيبويه ولذلك منع من جمعه فقال لايجمع الفكر على أفكار حمله على المصادر التي لاتجمع . وقد استهوى الخطباء والقصاص خلاف هذا وهو كالعلم لقربه منه في معناه ومشاركته له في محله وأما الذكر فبمنزلة العلم لانه نوع منه *

فصل

فيما يحدد من المصادر بالهاء وفيه بقايا من الفصل الاول قد تقدم ان الفعل لايدل على مصدره الا مطلقا غير محدد ولا منعوت وانك اذا قلت ضربته ضربة فانما هو مفعول مطلق لاتوكيد لان التوكيد لايكون في معناه زيادة على المؤكد ومن

ثم لا تقول سير بزيد سريعة حسنة تريد سيرة كذلك ولا قعدت طويلة لان الفعل لا يدل بلفظه على المرة الواحدة ومن ثم بطل ما أجازه النحاس وغيره من قوله زيد ظننتها منطلق تريد الظنة لان الفعل لا يدل عليها واذا ثبت هذا فالتحديد فى المصادر ليس يطرد فى جميعها ولكن فيما كان منها حركة للجوارح الظاهرة ففيه يقع التحديد غالبا لانه مضارع للاجناس الظاهرة التى يقع الفرق بين الواحد منه والجنس بهاء التأنيث نحو تمرة وتمر ونخلة ونخل وكذلك تقول ضربة وضرب. وأما ما كان من الافعال الباطنة نحو علم وحذر وفرق ووجل أو ما كان طبعا نحو ظرف وشرف لا يقال فى شىء من هذا فعلة لا يقال فهم فهمة ولا ظرف ظرفة. وكذلك ما كان من الافعال عبارة عن الكثرة والقلة نحو طال وقصر وكبر وصغر وقل وكثر لا تقول فيه فعلة وأما قولهم الكبرة فى الهرم فعبارة عن الصفة وليست بواحدة من الكبر وكذلك الكثرة ليست كالضربة من الضرب لانك لا تقول كثر كثرا وأما حمدا فما أحسبه يقال فى تحديده حمدة كما يقال مدحة والفرق بينهما ان حمد يتضمن الثناء مع العلم بما يثنى به فان تجرد عن العلم كان مدحا ولم يكن حمدا فكل حمد مدح دون العكس ومن حيث كان يتضمن العلم بخصال المحمود جاء فعله على حمد بالكسر موازنا لعلم ولم يجىء كذلك مدح فصار المدح فى الافعال الظاهرة كالضرب ونحوه ومن ثم لم تجد فى الكتاب والسنة حمد ربنا فلانا ويقول مدح الله فلانا وأثنى على فلان ولا تقول حمد إلا لنفسه ولذلك قال سبحانه الحمد لله بلام الجنس المفيدة للاستغراق فالحمد كله له اما ملكا وإما استحقاقا فحمده لنفسه استحقاق وحمد العباد له وحمد بعضهم لبعض ملك له فلو حمد هو غيره لم يسع أن يقال فى ذلك الحمد ملك له لان الحمد كلامه ولم يسغ أن يضاف اليه على جهة الاستحقاق وقد تعلق بغيره ﴿فان قيل﴾ أليس ثناؤه ومدحه لاوليائه انما هو بما علم فلم لا يجوز ان يسمى حمدا قيل لا يسمى حمدا على الاطلاق الا ما يتضمن العلم بالمحاسن على الكمال وذلك معدوم فى غيره سبحانه فاذا مدح فانما يمدح بخصلة هى ناقصة فى حق العبد وهو أعلم

بنقصانها واذا حمد نفسه حمد بما علم من كمال صفاته قلت ليس ماذكره من الفرق بين الحمد والمدح باعتبار العلم وعدمه صحيحا فان كل واحد منهما يتضمن العلم بما يحمد به غيره ويمدحه فلا يكون مادحا ولا حامدا من لم يعرف صفات المحمود والممدوح فكيف يصح قوله إن تجرد عن العلم كان مادحا بل إن تجرد عن العلم كان كلاما بغير علم فان طابق فصدق والا فكذب. وقوله ومن ثم لم يجيء فى الكتاب والسنة حمد ربنا فلانا يقال وأين جاء فيهما مدح الله فلانا وقد جاء فى السنة ماهو أخص من الحمد وهو الثناء الذى هو تكرار المحامد كما فى قول النبى صلى الله عليه وسلم لأهل قبا ماهذا الطهور الذى أثنى الله عليكم به فاذا كان قد أثنى عليهم والثناء حمد متكرر فما يمنع حمده لمن شاء من عباده ثم الصحيح فى تسمية النبى صلى الله عليه وسلم محمداً انه الذى يحمده الله وملائكته وعباده المؤمنون وأما من قال الذى يحمده أهل السموات وأهل الأرض فلا ينافى حمد الله تعالى بل حمد أهل السموات والأرض له بعد حمد الله له فلما حمده الله حمده أهل السموات والأرض وبالجملة فاذا كان الحمد ثناء خاصاً على المحمود لم يمتنع ان يحمد الله من يشاء من خلقه كما يثنى عليه فالصواب فى الفرق بين الحمد والمدح أن يقال الاخبار عن محاسن الغير إما ان يكون أخبارا مجردا من حب وارادة او مقرونا بحبه وارادته فان كان الأول فهو المدح وان كان الثانى فهو الحمد فالحمد اخبار عن محاسن المحمود مع حبه واجلاله وتعظيمه ولهذا كان خبرا يتضمن الانشاء بخلاف المدح فانه خبر مجرد فالقائل اذا قال الحمد لله أو قال ربنا لك الحمد تضمن كلامه الخبر عن كل مايحمد عليه تعالى باسم جامع محيط متضمن لكل فرد من أفراد الحمد المحققة والمقدرة وذلك يستلزم اثبات كل كمال يحمد عليه الرب تعالى ولهذا لاتصلح هذه اللفظة على هذا الوجه ولاتنبغى الا لمن هذا شأنه وهو الحميد المجيد. ولما كان هذا المعنى مقارنا للحمد لاتتقوم حقيقته الا به فسره من فسره بالرضى والمحبة وهو تفسير له بجزء مدلوله بل هو رضاء ومحبة مقارنة للثناء ولهذا السر

والله أعلم جاء فعله على بناء الطبائع والغرائز فقيل حمد لتضمنه الحب الذي هو بالطبائع والسجايا أولى وأحق من فهم وحذر وسقم ونحوه بخلاف الأخبار المجرد عن ذلك وهو المدح فانه جاء على وزن فعـل فقالوا مدحه لتجرد معناه من معانى الغرائز والطبائع فتأمل هذه النكتة البديعة وتأمل الانشاء الثابت فى قولك ربنا لك الحمد وقولك الحمد لله كيف تجده تحت هذه الألفاظ ولذلك لا يقال موضعها المدح لله ولا ربنا لك المدح وسره ماذكرت لك من الأخبار بمحاسن المحمود اخبارا مقترنا بحبه وارادته واجلاله وتعظيمه ﴿فان قلت﴾ فهذا ينقض قولكم انه لا يمتنع أن يحمد الله تعالى من شاء من خلقه فان الله تعالى لا يتعاظمه شيء ولا يستحق التعظيم غيره فكيف يعظم احدا من عباده قلت المحبة لا تنفك عن تعظيم واجلال للمحبوب ولـكن يضاف الى كل ذات بحسب ماتقتضيه خصائص تلك الذات فمحبة العبد لربه تستلزم اجلاله وتعظيمه وكذلك محبـة الرسول تستلزم توقيره وتعزيزه واجلاله وكذلك محبة الوالدين والعلماء وملوك العـدل وأما محبة الرب عبـده فانها تستلزم اعزازه لعبده واكرامه اياه والتنويه بذكره والقاء التعظيم والمهابة له في قلوب أوليائه فهذا المعني ثابت فى محبته وحمده لعبده سمي تعظيما واجلالا أو لم يسم الا ترى ان محبته سبحانه لرسله كيف اقتضت أن نوه بذكرهم فى أهل السماء والارض ورفع ذكرهم على ذكر غيرهم وغضب علي من لم يحبهم ويوقرهم ويجلهم وأحل به أنواع العقوبات فى الدنيا والآخرة وجعل كرامته فى الدنيا والآخرة لمحبيهم وأنصارهم وأتباعهم أو لا ترى كيف أمر عباده وأولياءه بالصلاة التى هى تعظيم وثناء على خاتمهم وأفضلهم صلوات الله عليه وسلامه أفليس هذا تعظيما لهم واعزازا واكراما وتكريما ﴿فان قيل﴾ فقد ظهر الفرق بين الحمد والمدح واستبان صبح المعني واسفر وجهه فما الفرق بينهما وبين الثناء والمجد ﴿قيل﴾ قد تعدينا طورنا فيما نحن بصدده ولـكن نذكر الفرق تكميلا للفائدة فنذكر تقسيما جامعا لهذه المعانى الاربعة أعنى الحمد والمدح والثناء والمجد. فنقول الاخبار عن

محاسن الغير له ثلاثة اعتبارات. اعتبار من حيث المخبر به. واعتبار من حيث الاخبار عنه بالخبر. واعتبار من حيث حال المخبر فمن حيث الاعتبار الاول ينشأ التقسيم الي الحمد والمجد فان المخبر به أما أن يكون من أوصاف العظمة والجلال والسعة وتوابعها أو من أوصاف الجمال والاحسان وتوابعها فان كان الاول فهو المجد وان كان الثانى فهو الحمد وهذا لان لفظ م ج د فى لغتهم يدور على معنى الاتساع والكثرة فمنه قولهم أمجد الدابة علفا أى أوسعها علفا ومنه مجد الرجل فهو ماجد اذا كثر خيره واحسانه الى الناس قال الشاعر

أنت تكون ماجد نبيل * اذا تهب شمأل بليل

ومنه قولهم فى شجر الغار واستمجد المرخ (١) والعفار (٢) اى كثرت النار فيهما ومن حيث اعتبار الخبر نفسه ينشأ التقسيم الى الثناء والحمد فان الخبر عن المحاسن إما متكرر أولا. فان تكرر فهو الثناء وان لم يتكرر فهو الحمد فان الثناء مأخوذ من الثنى وهو العطف ورد الشيء بعضه على بعض ومنه ثنيت الثوب ومنه التثنية فى الاسم فالمثني مكرر لمحاسن من يثنى عليه مرة بعد مرة ومن جهة اعتبار حال المخبر ينشأ التقسيم الى المدح والحمد فان المخبر عن محاسن الغير أما أن يقترن باخباره حب له واجلال أولا فان اقترن به الحب فهو الحمد والا فهو المدح فحصل هذه الاقسام وميزها ثم تأمل تنزيل قوله تعالى فيما رواه عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين يقول العبد الحمد لله رب العالمين فيقول الله حمدنى عبدي فاذا قال الرحمن الرحيم قال أثنى على عبدى لانه كرر حمده فاذا قال مالك يوم الدين قال مجدنى عبدى فانه وصفه بالملك والعظمة والجلال فاحمد الله على ماساقه اليك من هذه الاسرار والفوائد عفوا لم تسهر فيها عينك ولم

(١) المرخ شجر سريع الورى أى الوقوده

(٢) العفار كسحاب شجر يتخذ منه الزناد

يسافر فيها فكرك عن وطنه ولم تتجرد فى تحصيلها عن مألوفاتك بل هى عرائس معان تجلي عليك وتزف اليك فلك لذة التمتع بها ومهرها على غيرك لك غنمها وعليه غرمها * .

فصل

فلنرجع الى كلامه قال وكل ما حدد من المصادر تجوز تثنيته وجمعه وما لم يحدد فعلى الاصل الذى تقدم لايثنى ولا يجمع وقولهم الا أن تختلف أنواعه لاتختلف أنواعه الا اذا كان عبارة عن مفعول مطلق اشتق من لفظ الفعل لاعن مصدر اشتق الفعل منه ولذلك تجده على وزن فعل بالكسر وعلي وزن فعل نحو عمل والذى هو مصدر حقيقة ماتجده علي وزن فعل نحو ضرب وقتل وأما الشرب بالفتح والضم والكسر فالشرب بالفتح هو المصدر والشرب بالضم عبارة عن المشروب أو عن الحدث الذى هو مفعول مطلق فى الاصل وربما اتسع فيه فاجرى مجرى المصدر الذي اشتق الفعل منه كما قال تعالى (فشاربون شرب الهيم) بالضم والفتح قلت هذه كبوة من جواد ونبوة من صارم فان الشرب بالضم هو المصدر وأما المشروب فهو الشرب بكسر الشين قال تعالى فى الناقة (لها شرب ولكم شرب يوم معلوم) فهذا هو المشروب كما تقول قسم من الماء وحظ و نصيب تشرب به فى يومها ولكم حظ وقسم تستوفونه فى يومكم وهذا هو القياس فى الباب كالذبح بمعنى المذبوح والطحن للمطحون والحب للمحبوب والحمل للمحمول والقسم للمقسوم والعرس للزوجة التى قد عرس بها ونظائره كثيرة جدا. وأما الشرب بالفتح فقياسه أن يكون جمع شارب كصاحب وصحب وتاجر وتجر وهو يستعمل كذلك واطلاق لفظ الجمع عليه جريا على عادتهم والصواب انه اسم جمع فان فعلا ليس من صيغ الجموع واستعمل أيضا مصدرا وقد قرئت

الآية بالوجوه الثلاثة فمن قرأ بالضم أو الفتح فهو مصدر ومن قرأ بالكسر فهو بمعنى المشروب وعلى الأول يقع التشبيه بين الفعلين وهو المقصود بالذكر شبه شربهم من الحميم بشرب الابل العطاش التى قد أصابها الهيام وهو داء تشرب منه ولا تروى وهو جمع أهيم وأصله هيم بضم الهاء كاحمر وحمر ثم قلبوا الضمة كسرة لأجل الياء فقالوا هيم . وأما قراءة الكسر فوجهها أنه شبه مشروبهم بمشروب الابل الهيم فى كثرته وعدم الرى به والله أعلم*

عاد كلامه قال ﴿ فان قيل ﴾ فان الفهم والعقل والوهم والظن مصادر وليست مما ذكرت وقد جمعت فقالوا أفهام وأوهام وعقول ﴿ قيل ﴾ هذه مصادر فى أصل وضعها ولكنها قد أجريت مجرى الأسماء حيث صارت عبارة عن صفة لازمة وعن حاسة ناطقة (١) كالبصر . ألا ترى أنك إذا قلت عقلت البعير عقلا لم يجز فى هذا المصدر الجمع فاذا أردت به المعنى الذى استعير له وهو عقل الانسان جاز جمعه إذ صار للانسان كأنه حاسة ناطقة كالبصر . ألا ترى أن البصر حيثما ورد فى القرآن مجموع والسمع غير مجموع فى أجود الكلام لبقاء السمع على أصله من بناء المصادر الثلاثية ولكون البصر على وزن فعل كالأسماء ولأنه يراد به الحاسة وقد يجوز فى السمع على ضعف أن تجمعه إذا أردت به الحاسة دون المصدر كما تجمع الفهم على أفهام ولكن لا يكون ذلك إلا بشرط وهو أن تكون الأفهام والاسماع ونحوها مضافة إلي جمع نحو أفهام القوم وأسماع الزيدين ولو كان هذا الجمع إنما هو لاختلاف أنواع المصدر لما جاز أن تقول عرفت أفهام القوم فى هذه المسئلة وعرفت علومهم لأن الصفة لا تختلف عند اتحاد متعلقها بل هي مماثلة وإن اختلفت محالها فعلم زيد وعلم عمرو اذا تعلقا بشيء واحد فهما مثلان وعلم زيد بشيء واحد وعلمه بشيء آخر مختلفان لاختلاف المعلومين . والمقصود أن الأفهام والعقول لا تجمع لاختلاف أنواعها لأنها قد تجمع حيث لا تختلف وهي

(١) في نسخة باطنة

عند اتفاق أفهام على مفهوم واحد وتجيء مفردة عند اختلافها نحو فهم زيد الحساب والنحو وغيرهما لا يقال فيه عرفت أفهام زيد بالعلوم ولكن تقول فهم زيد بالافراد مع اختلاف متعلقه واختلاف متعلقه يوجب اختلافه وإذا ثبت هذا فلم يجمع الفهم على أفهام الا من حيث كان بمنزلة حاسة ناطقة للانسان فاذا أضيف الى أكثرين جمع وإذا أضيف الى واحد لم يجمع لأنه كالحاسة الواحدة وان كان فى أصله مصدراً فرب مصدر أجري مجرى الأسماء كضيف وضيفان وعدل وعدول وصيد وصيود . وأما رؤية العين فليست التاء فيها للتحذير بل هى لتأنيث الصفة كالقدرة والصفرة والحمرة وكان الأصل فيها رأيا ولكنهم إنما يستعملون هذا الأصل مضافا الى العين نحو قوله تعالى (رأى العين) فاذا لم تضف استعمل فى الرأى المعقول واستعملت الرؤية فى المعنى الآخر للفرق . وأما الظن فمصدر لايثنى ولا يجمع الا أن تريد به الأمور المظنونة نحو قوله تعالى (وتظنون بالله الظنونا) أى يظنون أشياء كاذبة والظنون على هذا مفعول مطلق لا عبارة عن الظن الذى هو المصدر فى الأصل والله أعلم *

فائدة

سحر على قسمين . أحدهما يراد به سحر يوم بعينه معرفة كان اليوم أو نكرة وهو فى هذا ظرف غير منون بشرط أن يكون اليوم ظرفا لا فاعلا ولا مفعولا وفيه وجهان . أحدهما أن تعريفه لما فيه من معنى الاضافة فانك تريد سحر ذلك اليوم فحذف التنوين منه كما حذف فى أجمع وأكتع لما كان مضافا فى المعنى . والوجه الثانى وهو اختيار سيبويه أن تعريفه باللام المقدرة كأنك حين ذكرت يوما قبله وجعلته ظرفا ثم ذكرت سحر فكأنك أردت السحر الذى

من ذلك اليوم فاستغنيت عن الألف واللام بذكر اليوم . وهذا القول أصح للفرق الذى بين سحر وبين أجمع فان أجمع توكيد بمنزلة كله ونفسه فهو مضاف فى المعنى الى ضمير المؤكد واستغنى عن إظهار الضمير بذكر المؤكد لأن أجمع لا يكون الا تابعا له ولا يكون مخبراً عنه بحال وليس كذلك السحر لأنه بمنزلة الفرس والجمل فان أضفته لم يكن بد من إظهار المضاف اليه وإنما هو معرف باللام كما قال سيبويه وهذا كله لما كان اليوم ظرفا لا مفعولا فلو قلت كرهت يوم السبت سحر كان بدلا كما تقول أكلت الشاة رأسها ﴿فان قيل﴾ فهلا قلتم أنه بدل إذا كان ماقبله ظرفا أيضا لأنه بعض اليوم فيكون بدل البعض من الكل كما كان ذلك اذا كان اليوم مفعولا ﴿قيل﴾ الفرق بينهما أن البدل يعتمد عليه ويكون المبدل منه فى حكم الطرح ويكون الفعل مخصوصا بالبدل بعد ما كان عموما فى المبدل منه فاذا قلت أكلت السمكة رأسها لم يتناول الأكل الا رأسها وخرج سائرها من أن يكون مأكولا وليس كذلك خرجت يوم الجمعة سحر لأن الظرف مقدر بفى وجعل سحر ظرفا لايخرج اليوم عن أن يكون ظرفا بل يبقى على حاله لأنه ليس من شرط الظرف أن يملأه ما يوضع فيه فالكلام معتمد عليه كما كان قبل ذكر سحر نعم وما هو أوسع من اليوم فى المعنى نحو الشهر والعام الذى فيه ذكر اليوم وما هو أوسع من العام كالزمان كل واحد من هذه ظرف للفعل الذى وقع فى سحر بالذكر فذكر سحر لايخرج شىء منها أن يكون ظرفا للفعل فلذلك اعتمد الكلام على اليوم واستغنى به عن تجديد آلة التعريف بخلاف كرهت يوم السبت سحراً أو السحر منه لابد من البدل فيه فقد بان الفرق وبانت علة ارتفاع التنوين لأنه لا يجامع الألف واللام ولا معناها وإن كان فى حكم المضاف كما زعم بعضهم فلذلك أيضا امتنع تنوينه وأما مانع تصرفه وتمكنه فانك لما أردته ليوم هو ظرف فلو تمكن خرج عن أن يكون من ذلك اليوم لأن الظرفية كانت رابطة بينهما ومشعرة بأن السحر من ذلك اليوم فاذا قلت سير بزيد يوم الجمعة سحر

وجعلته مفعولا على السعة لم يجز لعدم الرابط بينه وبين اليوم فان أردت هذا المعني فقل سير بزيد يوم الجمعة سحر أو السحر منه حتى يرتبط به لأنك لا تقدر الألف واللام من غير أن يلفظ بهما الا اذا كان فى الكلام ما يغنى عنهما . وأما اذا كان إسما متمكنا كسائر الأسماء فلا بد من تعريفه بما تعرف به الأسماء أو تجعله نكرة فلا يكونُ من ذلك اليوم ﴿ فان قلت ﴾ فقد أجازوا سير بزيد يوم الجمعة سحر برفع اليوم ونصب سحر فلم لا يجوز أيضا يوم الجمعة سحر بنصب اليوم ورفع سحر ﴿ قيل ﴾ لأن اليوم وإن اتسع فيه فهو ظرف فى معناه وهو يشتمل على السحر ولا يشتمل السحر عليه فلا يجوز إذاً أن يتعرف السحر تعريفا معنويا حتى يكون ظرفا بمنزلة اليوم الذى هو منه ليكون تقديم اليوم مع كونه ظرفا مغنيا عن آلة التعريف *

فصل

وأما ضحوة وعشية ومساء ونحو ذلك فانها مفارقة لسحر من حيث كانت منونة وان اردتها ليوم بعينه وهى موافقة له فى عدم التصرف والتمكن والفرق بينهما ان هذه أسماء فيها معنى الوصف لانها مشتقة مما توصف به الاوقات التى هى ساعات اليوم فالعشي من العشاء والضحوة من قولك فرس اضحى و ليلة اضحيان (١) يريد البياض والصباح من الاصبح وهو لون بين لونين فاذا قلت خرجت اليوم عشاء وظلاما وضحى وبصرا (٢) حكاه سيبويه فانما تريد خرجت اليوم فى ساعة وصفها كذا وخرجت وقتا مظلما أو مبصرا ونحو ذلك فقد بان لك انها أوصاف لنكرات وتلك النكرات هى اجزاء اليوم وساعاته الاترى انك اذا قلت خرجت اليوم ساعة منه أو مشيت اليوم وقتا منه لم يكن الامنونا (٣) الا أن

(١) بكسر الهمزة والحاء (٢) لقيه بصرا أى من تباصرت الاعيان ورأى بعضها بعضا اه لسان العرب (٣) في نسخة مسوا

ساعة ووقتا غير معين وضحوة وعشية قد تخصصا بالصفة ولكنه لم يتعرف وان كان ليوم بعينه لانه غير معرف بالالف واللام كما كان سحر لان سحر اسم جامد يتعرف كالاسماء ويخبر عنه وأما نعته فلا يكون كذلك لان النعت لا يكون فاعلا ولا مفعولا ولا يقام مقام المنعوت الاعلى شروط مخصوصة ﴿فان قلت﴾ اليس هذه الاوقات معروفة عند المخاطب من حيث كانت ليوم بعينه فلم لا تكون معرفة كما كان سحر اذا كان ليوم بعينه قيل إن سحر لم يتعرف بشيء الا بمعني الالف واللام لا من حيث كان ليوم بعينه فقد تعرف المخاطب الشيء بصفته كما تعرفه بآلة التعريف فتقول رأيت رجلا من صفته كذا وكذا حتى يعرفه المخاطب فيسرى اليه التعريف وهو مع ذلك نكرة وكذلك ضحوة وعشية وانما استغنى عن ذكر المنعوت بهذه الصفات لتقدم ذكر اليوم الذى هو مشتمل على الاوقات الموصوفة بهذه المعانى كما استغنى عن ذكر المنعوت اذا قلت زيد قائم ولا شك ان المعنى زيد رجل قائم ولكن ترك ذكر الرجل لانه زيد وكذلك جاءنى زيد صالحا أى رجلا صالحا ولكن زيد هو الرجل فاغناك عن ذكره وكذلك مانحن بسبيله من هذه الاسماء التى هى فى نفسها أوصاف لاوقات اغنى ذكر اليوم الذى هى له عن ذكرها لاشتمالها عليه ولم يكن ذلك فى سحر ومن ثم أيضاً لم تتمكن فتقول سير عليه يوم الجمعة ضحوة وعشية لان تمكنها يخرجها الى حيز الاسماء ويبطل منها معنى الصفة فلا ترتبط حينئذ باليوم الذى اردتها له وينضاف الى هذه العلة علة أخرى قد تقدمت فى فصل سحر. وكذلك كل ما كان من الظروف نعتا فى الاصل نحو ذا حاج وكانت مرة واقمت طويلا وجلست قريباً لا يتمكن ولا يخرج من الظرف ويلحق بهذا الفصل نهارا اذا قلت خرجت اليوم نهارا لانه مشتق من أنهر الدم بما تشئت تريد الانتشار والسعة ومنه النهر من الماء لانه بالاضافة الى موضع تفجره كالنهار بالاضافة الى فجره لان النهر ماينتشر ويتسع فما انفجر من الماء والنهر بمنزلة ما انتشر واتسع من فجر الضياء واليوم أوسع من النهار فى معناه

فصار قولك خرجت اليوم نهارا كقولك خرجت اليوم ظهرا وعشيا معنى الاشتقاق فيها كلها بين فجرت مجرى الاوصاف للنكرات فى تنوينها وعدم تمكنها ﴿ قلت ﴾ ولما كان النهار اوسع من النهر خص بالالف المعطية اتساع النطق وانفتاح الفم دون النهر *

فصل

وأما غدوة وبكرة فهما اسمان علمان وعدم التنوين فيهما للتعريف والتأنيث والذى أخرجهما عن باب ضحوة وعشية وان كان فيهما معنى الغدو والبكور كما كان فى اخواتهما معانى الفعل انهما قد بنيا بناء لا يكون عليه المصادر ولا النعوت وغيرها للعلمية كما غير عمارة وعمر واشباههما وكما غير الدبران وفيه معنى الدبور ايذانا بالعلمية وتحقيقا لمعناها الا ترى ان ضحوة على وزن صعبة من النعوت وضربة من المصادر والمصادر ينعت بها وضحى على وزن هدى وعلى وزن حطم من النعت وكذلك سائر تلك الاسماء وغدوة وبكرة بخلاف ذلك قد غيرتا عن لفظ الغدو والبكور تغييرا بينا ففارقتا الفصل المتقدم ﴿ فان قيل ﴾ فلعل امتناع التنوين فيهما بمثابة امتناعه فى سحر ليوم بعينه ﴿ قيل ﴾ كلام العرب يدل على خلاف ذلك لانهم لا يكادون يقولون خرجت اليوم فى الغدوة وللغدوة خير من أول الليل كما يقال السحر خير من أول الليل فالسحر كسائر الاجناس فى تنكيره وتعريفه وغدوة وبكرة من اليوم بمنزلة رجب وصفر من العام فقد تبين مخالفتهما لسحر وضحوة واخواتهما وانهما بمنزلة أسماء الشهور الاعلام وأسماء الايام الاعلام نحو السبت والجمعة واذا ثبت هذا فهما اسمان متمكنان يجوز إقامتهما مقام الفاعل اذا قلت سير بزيد يوم الجمعة غدوة فلا يحتاج الى اضافة ولا الى لام تعريف وتقول سير به يوم الجمعه غدوة على الظرف فيهما جميعا لانها بعض اليوم كما تقول سرت

العام رجبا كله وتقول أيضاً سير به يوم الجمعة غدوة برفعهما كأنهما بدل من اليوم ولا تحتاج أيضاً الى الضمير كما تحتاج فى بدل البعض من الكل لأنها ظرف فى المعنى ولو قلت كره يوم السبت غدوة على البدل لم يكن بد من إضافة غدوة إلى ضمير المبدل منه لان اليوم ليس بظرف فيكون كقولك كرهت الخميس سحره اذا أردت البدل لأن المكروه هو السحر دون سائر اليوم وإنما يستغنى عن ضمير يعود على اليوم اذا تركته ظرفا على حاله لأن بعض اليوم إذا كان ظرفاً لفعل كان جميع ذلك اليوم ظرفاً لذلك الفعل ﴿واعلم﴾ انه ما كان من الظروف له اسم علم فان الفعل إذا وقع فيه تناول جميعه وكان الظرف مفعولا على سعة الكلام فاذا قلت سرت غدوة فالسير وقع فى الوقت كله وكذلك سرت السبت والجمعة وصفر والمحرم كله مفعول على سعة الكلام لاظرف للفعل لأن هذه الاسماء لايطلبها الفعل ولا هى فى أصل موضوعها زمان إنما هى عبارة عن معان أخر فان أردت ان تجعل شيئاً منها ظرفاً ذكرت لفظ الزمان واضفته اليها كقولك سرت يوم السبت وشهر المحرم فالسير واقع فى الشهر ولايتناول جميعه إلا بدليل والشهر ظرف وكذلك اليوم قال سيبويه ومما لايكون الفعل إلا واقعاً به كله سرت المحرم وصفر هذا معني كلامه وإذا ثبت هذا فرجب ورمضان اسماء اعلام إذا اردتها لعام بعينه او كان فى كلامك مايدل على عام تضيفها اليه فان لم يكن كذلك صار الاسم نكرة تقول صمت رمضان ورمضاناً آخر وصمت الجمعة وجمعة أخرى انما أردت جمعة اسبوعك ورمضان عامك وإذا كان نكرة لم يكن إلا شهراً واحداً كما تكون النكرة من قولك ضربت رجلا انما تريد واحداً وإذا كان معرفة يكون مايدل على التمادى وتوالى الاعوام لم يكن حينئذ واحدا كقولك المؤمن يصوم رمضان فهو معرفة لانك لاتريده لعام واحد بعينه إذ المعنى يصوم رمضان من كل عام على التمادى وذكر الايمان قرينة تدل على ان المراد ولو لم يكن فى الكلام مايدل على هذا لم يكن محمله الا على العام

الذى أنت فيه وإذا ثبت هذا فانظر إلى قوله تعالى (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) وفى الحديث «من صام رمضان» وإذا دخل رمضان بدون لفظ الشهر ومحال ان يكون فعل ذلك ايجازا واختصارا لان القرآن ابلغ ايجازا وابين إعجازا ومحال أيضاً ان يدع لفظ القرآن مع تحريه لالفاظه وماعلم من عادته من الاقتداء به فيدع ذلك لغير حكمة بل لفائدة جسيمة ومعان شريفة اقتضت الفرق بين الموضعين وقد ارتبك الناس فى هذا الباب فكرهت طائفة إن تقول صمت رمضان بل شهر رمضان واستهوى ذلك الكتاب واعتل بعضهم فى ذلك برواية منحولة الى ابن عباس رمضان اسم من أسماء الله قالوا ولذلك أضيف اليه الشهر وبعضهم يقول ان رمضان من الرمضاء وهو الحر وتعلق الكراهية بذلك وبعضهم يقول إن هذا استحباب واقتداء بلفظ القرآن وقد اعتنى بهذه المسئلة ابو عبد الرحمن النسائى لعلمه وحذقه فقال فى السنن باب جواز أن يقال دخل رمضان اوصمت رمضان وكذلك فعل البخارى وأورد الحديث المتقدم من صام رمضان وإذا أردت معرفة الحكمة والتحقيق فى هذه النكتة فقد تقدم ان الفعل إذا وقع على هذه الاسماء الاعلام فانه يتناول جميعها ولايكون ظرفاً مقدراً بفى حتى يذكر لفظ الشهر أو اليوم الذى أصله أن يكون ظرفاً وأما الاسم العلم فلا أصل له فى الظرفية وإذا ثبت هذا فقوله سبحانه شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن فيه فائدتان أو أكثر إحداهما انه لوقال رمضان الذى انزل فيه القرآن لاقتضى اللفظ وقوع الانزال على جميعه كما تقدم من قول سيبويه وهذا خلاف المعنى لأن الانزال كان فى ليلة واحدة منه فى ساعة منها فكيف يتناول جميع الشهر وكان ذكر الشهر الذى هو غير علم موافقاً للمعنى كما تقول سرت فى شهر كذا فلا يكون السير متناولا لجميع الشهر. والفائدة الاخرى انه لو قال رمضان الذى أنزل فيه القرآن لكان حكم المدح والتعظيم مقصوراً على شهر بعينه إذ قد تقدم ان هذا الاسم وماهو مثله اذا لم تقترن به قرينة تدل على توالى الاعوام التى هو فيها

لم يكن محله الا العام الذى انت فيه أو العام المذكور قبله فكان ذكر الشهر الذى هو الهلال فى الحقيقة كما قال الشاعر * والشهر مثل قلامة الظفر * يريد الهلال مقتضيا لتعليق الحكم الذى هو التعظيم بالهلال والشهر المسمى بهذا الاسم متى كان فى أى عام كان مع أن رمضان وما كان مثله لا يكون معرفة فى مثل هذا الموطن لأنه لم يرد لعام بعينه . الا ترى ان الآية فى سورة البقرة وهى من آخر مانزل وقد كان القرآن أنزل قبل ذلك بسنين ولو قلت رمضان حج فيه زيد تريد فيما سلف لقيل لك أى رمضان كان ولزمك أن تقول حج فى رمضان من الرمضانات حتى تريد عاما بعينه كما سبق . وفائدة ثالثة فى ذكر الشهر وهو التبيين فى الايام المعدودات لان الايام تبين بالايام وبالشهر ونحوه ولا تبين بلفظ رمضان لان لفظه مأخوذ من مادة أخرى وهو أيضا علم فلا ينبغى أن يبين به الايام المعدودات حتى يذكر الشهر الذى هو فى معناها ثم تضاف اليه. وأما قوله ﷺ «من صام رمضان» ففى حذف الشهر فائدة أيضاً وهى تناول الصيام لجميع الشهر فلو قال من صام أو قام شهر رمضان لصار ظرفا مقدرا بفى ولم يتناول القيام والصيام جميعه فرمضان فى الحديث مفعول على السعة نحو قوله (قم الليل) لانه لو كان ظرفا لم يحتج الى قوله (إلا قليلا) فان قيل فينبغى أن يكون قوله من قام رمضان مقصورا على العام الذى هو فيه لما تقدم من قولكم انه انما يكون معرفة علما اذا اردته لعامك أو لعام بعينه قيل قوله من صام رمضان على العموم خطاب لكل فرد ولاهل كل عام فصار بمنزلة قولك من صام كل عام رمضان كما تقول ان جئتنى كل يوم سحر أعطيتك فقدمر قرينة تدل على التمادى وتنوب مناب ذكر كل عام وقد اتضح الفرق بين الحديثين والآية (فاذا) فهمت فرق مابينهما بعد تأمل هذه الفصول وتدبرها ثم لم تعدل عندك هذه الفائدة جميع الدنيا بأسرها فما قدرتها حق قدرها والله المستعان على واجب شكرها هذا نص كلام السهيلى بحروفه ثم قال

فصل

الفعل لا يعمل فى الحقيقة الا فيما يدل عليه لفظه كالمصدر والفاعل والمفعول به أو فيما كان صفة لواحد من هذه نحو سرت سريعا وجاء زيد ضاحكا لأن الحال هي صاحب الحال فى المعنى وكذلك النعت والتوكيد والبدل كل واحد من هذه هو الاسم الأول في المعنى فلم يعمل الفعل الا فيما دل عليه لفظه لأنك اذا قلت ضرب اقتضي هذا اللفظ ضربا وضاربا ومضروبا وأقوى دلالته على المصدر لأنه هو الفعل فى المعنى ولا فائدة فى ذكره مع الفعل الا أن تريد التوكيد أو تبيين النوع منه وإلا فلفظ الفعل مغن عنه ثم دلالة الفعل على الفاعل أقوى من دلالته على المفعول به من وجهين . أحدهما أنه يدل على الفاعل بعمومه وخصوصه نحو فعل زيد وعمل عمرو . وأما الخصوص فنحو ضرب زيد عمراً ولا تقول فعل زيد عمرا إلا أن يكون الله هو الفاعل سبحانه . والوجه الآخر أن الفعل هو حركة الفاعل والحركة لا تقوم بنفسها وإنما هي متصلة بمحلها فوجب أن يكون الفعل متصلا بفاعله لا بمفعوله ومن ثم قالوا ضرب زيد لعمرو وضرب زيد عمرا فأضافوه إلى المفعول باللام تارة وبغير لام أخرى ولم يضيفوه الى الفاعل باللام أصلا لأن اللام تؤذن بالانفصال ولا يصح انفصال الفعل عن الفاعل لفظا كما لا ينفصل عنه معنى ﴿ قلت ﴾ وفى صحة قوله ضرب زيد لعمرو نظر والمعروف الاتيان بهذه اللام اذا ضعف الفعل بالتأخير نحو قوله تعالى (إن كنتم للرؤيا تعبرون) أو كان إسما نحو أنا ضارب لزيد أو يعجبنى ضربك لزيد لضعف العامل(١) فى هذه المواضع دعم باللام ولا يكادون يقولون شربت للماء وأكلت للخبز . قال ﴿ فان قيل ﴾ فان الفعل لا يدل على الفاعل معينا ولا على المفعول معينا

(١) في نسخة العوامل

وإنما يدل عليها مطلقا لأنك إذا قلت ضرب لم يدل على زيد بعينه وإنما يدل على ضارب وكذلك المضروب وكان ينبغي أن لا يعمل حتى تقول ضرب ضارب مضروبا بهذا اللفظ لأن لفظ زيد لا يدل عليه لفظ الفعل ولا يقتضيه ﴿ قيل ﴾ الأمر كما ذكرت ولكن لا فائدة عند المخاطب فى الضارب المطلق ولا فى المفعول المطلق لأن لفظ الفعل قد تضمنها فوضع الاسم المعين مكان الاسم المطلق تبيينا له فيعمل فيه الفعل لأنه هو فى المعنى وليس بغيره ﴿ قلت ﴾ الواضع لم يضع هذه الألفاظ فى أصل الخطاب مقتضية فاعلا مطلقا ومفعولا مطلقا وإنما جاء اقتضاء المطلق من العقل لا من الوضع والواضع إنما وضعها مقتضيات لمعين من فاعل ومفعول طالبة له فما لم يقترن بها المعين كان اقتضاؤها وطلبها بحاله لأن الأخبار والطلب إنما يقعان على المعين ﴿ فان قيل ﴾ فلو كانت قد وضعت مقتضية لمعين لم يصح إضافتها الى غيره فلما صح نسبتها وإضافتها الى كل معين علم أنها وضعت مقتضية للمطلق ﴿ قيل ﴾ الفرق بين المعين على سبيل البدل والمعين على سبيل التعيين بحيث لا يقوم غيره مقامه . والسؤال إنما يلزم أن لو قيل إنها مقتضية للثانى . أما إذا كانت مقتضية لمعين من المعينات على سبيل البدل لم يلزم ذلك السؤال والله أعلم* قال وإذا ثبت ماقلناه فما عدا هذه الأشياء فلا يصل اليه الفعل إلا بواسطة حرف نحو المفعول معه والظرف المكانى نحو قمت فى الدار لأنه لا يدل عليه بلفظه وأما ظرف الزمان فكذلك أيضا لأن الفعل لا يدل عليه بلفظه ولا بنسبته وإنما يدل بنسبته على اختلاف أنواع الحدث وبلفظه على الحدث نفسه وهكذا قال سيبويه فى أول الكتاب وان تسامح فى موضع آخر وأما الزمان فهو حركة الفلك فلا ارتباط بينه وبين حركة الفاعل الا من جهة الاتفاق والمصاحبة إلا أنهم قالوا فعلت اليوم لأن اليوم ونحوه أسماء وضعت للزمان يؤرخ بها الفعل الواقع فيها فاذا سمعها المخاطب علم المراد منها واكتفى بصيغتها عن الحرف الجار فان أضمرتها لم يكف لفظ الاضمار ولا أغنى عن الحرف لأن لفظ الاضمار يصلح

للزمان ولغيره فقلت يوم الجمعة خرجت فيه وقد تقول خرجت فى يوم الجمعة لأنها وان كانت اسماء موضوعة للتاريخ فقد يخبر عنها كما يخبر عن المكان الا أن الأخبار عن المكان المحدود أكثر وأقوى لأن الأمكنة اشخاص كزيد وعمرو وظروف الزمان بخلاف ذلك فمن ثم قالوا سرت اليوم وسرت فى اليوم ولم يقولوا جلست الدار *

فصل

فان كان الظرف مشتقاً من فعل تعدى اليه بنفسه لأنه فى معنى الصفة التى لا تتمكن ولا يخبر عنها وذلك كقبل وبعد وقريباً منك لأن فى قبل معنى المقابلة وهى من لفظ قبل وبعد من لفظ بعد وهذا المعنى هو من صفة المصدر لأنك اذا قلت جلست قبل جلوسى زيد فمافى قبل من معنى المقابلة فهو فى صفة جلوسك ولم يمتنع الأخبار عن قبل وبعد من حيث كان غير محدود لأن الزمان والدهر قد يخبر عنهما وهما غير محدودين تقول قمت فى الدهر مرة وإنما امتنع قمت في قبلك للعلة التى ذكرناها ومن هذا النحو ماتقدم فى فصل غدوة وعشية من امتناع تلك الاسماء من التمكن لما فيها من معنى الوصف نحو خرجت بصراً وظلاماً وعشاء وضحى وإن كنا قد قدمنا أن هذه المعانى أوصاف الأوقات فليس بمناقض لما قلناه آنفاً لأن الأوقات قد توصف بهذه المعانى مجازاً وأما فى الحقيقة فالأوقات هى الفلك والحركة لا توصف بصفة معنوية لأن العرض لا يكون حاملا لوصف ومن هذا الفصل (١) خرجت ذات يوم وذات مرة لان ذات فى أصل وضعها وصف للخرجة ونحوها كأنك قلت خرجت خرجة ذات يوم أى لم يكن الا فى يوم واحد فمن ثم لم يجز فيها الا النصب ولم يجز دخول الجار عليها وكذلك ذا صباح وذا مساء فى غير لغة خثعم (فان قيل) فلم أعربها النحويون ظرفاً اذا كانت فى الأصل

(١) فى نسخة الوصف

مصدراً قيل لانك إذا قلت ذات يوم علم انك تريد يوماً واحداً وقد اختزل المصدر ولم يبق الا لفظ اليوم مع الذات فمن ثم أعربوه ظرفا. وسر المسألة فى اللغة ماتقدم وأما مرة فان أردت بها فعلة واحدة من مرور الزمان فهى ظرف زمان وان أردت بها فعلة واحدة من المصدر مثل قولك لقيته مرة أى لقية فهى مصدر وعبرت عنها بالمرة لأنك لما قطعت اللقاء ولم تصله بالدوام صار بمنزلة شيء مررت به ولم تقم عنده فاذا جعلت المرة ظرفا فاللفظ حقيقة لانها من مرور الزمان واذا جعلتها مصدرا فاللفظ مجاز إلا أن تقول مررت مرة فيكون حينئذ حقيقة *

فصل

ومن هذا القبيل جلست خلفك وأمامك وفوق وتحت وعندك فى معنى القرب لانها من لفظ العند قال الراجز

وكل شيء قد يحب ولده * حتى الحبارى فتطير عنده

أى الي جنبه وهذه الالفاظ غير خاف أنها مأخوذة من لفظ الفعل فخلف من خلفت وقدام من تقدمت وفوق من فقت. وامام من أممت أى قصدت وكذلك سائرها الا أنهم لم يستعملوا فعلا من تحت ولكنها مصدر فى الأصل أميت فعله واذا كان الامر فيها كذلك فقد صارت كقبل وبعد فى الزمان وقريب وصار فيها كلها معنى الوصف فلذلك عمل الفعل فيها بنفسه كما يعمل فيما هو وصف للمصدر أو وصف الفاعل أو المفعول به لان الوصف هو الموصوف فى المعنى فلا يعمل الفعل الا فى هذه الثلاثة أو ماهو فى معناها لانها لا تدل بلفظها الا عليها (١) كما تقدم فقد بان لك انه لم يمتنع الاخبار عنها ولا دخول الجار عليها من جهة الابهام كما قالوه لانه لافرق بينهما وبين غير المبهم فى انقطاع دلالة الفعل عنها اذ لا يدل

(١) الظاهر لانه لايدل بلفظه إلا عليها

الفعل بلفظه على مبهمها ولا على محدودها ولا على حركة فلك وانما يدل بلفظه على مصدره وفاعله اذا كان الفاعل مطلقا وعلى المفعول به كذلك ﴿ فان قيل ﴾ فاين لفظ الفعل فى ميل وفرسخ وأى معنى للوصف فيه والفعل قد تعدى اليه بغير حرف وعمل فيه بلا واسطة قيل المراد بالميل والفرسخ تبيين مقدار المشى لاتبيين مقدار الارض فصار الميل عبارة عن عدة خطى كأنك قلت سرت خطى عدتها كيت وكيت فلم يتعد الفعل فى الحقيقة الا الى المصدر المقدر بعدد معلوم كقولك ضربت الف ضربة ومشيت الف خطوة الا ترى أن الميل عبارة عن ثلاثة آلاف وخمسمائة خطوة والفرسخ اضعاف ذلك ثلاث مرات فلم ينكسر ما أصلناه من أن الفعل لايتعدى الا الى ماذكرنا وانما سموا هذا المقدار من الخطى والاذرع ميلا لانهم كانوا يصبون فى رأس ثلث كل فرسخ كهيئة الميل الذى يكتحل بها الا أنه كبير ثم يكتبون فى رأسه عددمامشوه ومقدار ماتخطوه وذكر قاسم بن ثابت ان هشام بن عبد الملك مر فى بعض أسفاره بميل فامر اعرابيا أن ينظر فى الميل كم فيه مكتوبا وكان الاعرابى اميا فنظر فيه ثم رجع اليه فقال فيه محجن وحلقة وثلاثة كأطباء الكلبة وهامة كهامة القطا فضحك هشام وقال معناه خمسة أميال فقد وضح لك أن الأميال مقادير المشي وهو مصدر فمن ثم عمل فيها الفعل ومن ثم عمل فى المكان نحو جلست مكان زيد لانه مفعل من السكون فهو فى أصل وضعه مصدر عبر به عن الموضع والموضع أيضاً من لفظ الوضع فلا يعمل المفعل (١) فى شيء من هذا القبيل بغير حرف والذي قلناه فى مكان انه من السكون هو قول الخليل فى كتاب العين الا أنهم شبهوا الميم بالحرف الاصلى للزومها فقالوا فى الجمع أمكنة حتى كأنه على وزن فعال وقد فعلوا ذلك فى الفاظ كثيرة شبهوا الزائد بالاصلى نحو تمدرع وتمسكن وأما جلست يمينك وشمالك فليس من هذا الفصل ولكنه مما حذف منه الجار لعلم السامع أرادوا عن يمينك

(١) الظاهر الذى يناسب المعنى فلا يحتاج الفعل في شيء من هذا القبيل الى حرف

وعن شمالك أى الناحيتين ثم حذف الجار فتعدى الفعل فنصب فهو من باب أمرتك الخير وانما حذف الحرف لما تضمنه الفعل من معنى الناصب لانك اذا قلت جلست عن يمينك فمعنى الكلام قابلت يمينك وحاذيته ونحو ذلك *

فصل

ومن هذا الباب تعدى الفعل الى الحال بنفسه ونعنى بالحال صفة الفاعل التى فيها ضميره أو صفة المفعول أو صفة المصدر الذى عمل فيها لان الصفة هى الموصوف من حيث كان فيها الضمير الذى هو الموصوف وذلك نحو سرت سريعاً وجاء ضاحكا وضربته قائما فلم يعمل الفعل فى هذا النحو من حيث كان حالا لان الحال غير الاسم الذى نزل عليه الفعل الا ترى انك ان صرحت بلفظ الحال لم يعمل فيها الفعل الا بواسطة الحرف نحو جاء زيد فى حال ضحك ولا تقول جاء زيد حال ضحك لان الحال غير زيد ولذلك لا تقول جاء زيد ضحكا لانه غيره وغير المجىء فلا يعمل جاء فيه الا بواسطة فاذا قلت ضاحكا عمل فيه لان الضاحك هو زيد واذا قلت جاء مشيا عمل فيه أيضاً لا من حيث كان صفة لزيد لأنه لا ضمير فيه يعود على زيد ولكن من حيث كان صفة للمصدر الذى هو المجىء فعمل فيه جاء كما يعمل فى المصدر وأما عمله فى المفعول من أجله فانه لم يعمل فيه بلفظ عندى ولكنه دل على فعل باطن من أفعال النفس والقلب والا قلت آثار هذا الفعل الظاهر وصار ذلك الفعل الباطن عاملا فى المصدر الذى هو المفعول من أجله فى الحقيقة والفعل الظاهر دال عليه ولذلك لا يكون المفعول من أجله منصوبا الا بثلاثة شرائط أن يكون مصدرا وان لا يكون من أفعال الجوارح الظاهرة وأن يكون من فعل الفاعل المتقدم ذكره نحو جاء زيد خوفا مثلا ورغبة ولو قلت جاء قراءة للعلم وقتلا للكافر لم يجز لأنها أفعال ظاهرة فقد بان لك أن المجىء إنما يظهر ما كان باطنا خفيا حتى كأنك

قلت جاء زيد مظهرا بمجيئه الخوف أو الرغبة أوالحرص أوأشباه ذلك فهذه الأفعال الظاهرة تبدى تلك الأفعال الباطنة فهي مفعولات فى المعنى والظاهرة دالة على ما تتضمنها فان جئت بمفعول من أجله من غير هذا القبيل الذى ذكرناه لم يصل الفعل اليه الا بحرف نحو جئت لكذا أو من أجل كذا والله أعلم ﴿قلت﴾ ما أدرى أى ضرورة به الى هذا التعسف والتكلف الظاهر الذى لا يصح لفظا ولا معنى . أما اللفظ فانه لو كان معمولا لعامل مقدر وهو قولك يظهر الخوف والمحبة ونحوه لتلفظوا به ولو مرة فى كلامهم فانه لا دليل عليه من سياق ولا قرينة ولا هو مقتضى الكلام فيصح إضماره فدعوي إضماره ممتنعة . وأما فساده من جهة المعنى فمن وجوه عديدة منها أن المتكلم لا يخطر بباله هذا المعنى بحال فلا يخطر ببال القائل زرتك محبة لك زرتك مظهراً لمحبتك ولا بقوله تركت هذا خوفا من الله تركته مظهرا خوف من الله وهذا أظهر من أن يحتاج الى تقديره . الثانى أنه اذا كان التقدير ماذكر خرج الكلام عن حقيقته ومقصوده إذ لا يبقى فيه دليل على أنه علة الفعل الباعثة عليه فانه اذا قال خرجت مظهراً ابتغاء مرضات الله مثلا لم يدل ذلك على أن الباعث له على الخروج ابتغاء مرضات الله تعالى لأن قوله مظهر كذا حال أى خرجت فى هذه الحال فأين مسئلة الحال من مسئلة المفعول لأجله . الثالث أن المفعول له هو علة الفعل وهى إما علة فاعلية أو غائية وكلاهما ينتصب على المفعولية تقول فعلت ذلك خوفا وقعدت عن الحرب جبنا وأمسك عن الانفاق شحا فهذه أسباب حاملة على الفعل والترك لا أنها هى الغايات المقصودة منه وتقول ضربته تأديبا وزرته إكراما وحبسته صيانة فهذه غايات مطلوبة من الفعل إذا ثبت هذا فالمعلل اذا ذكر الفعل طلب المخاطب منه الباعث عليه لما فى النفوس من طلب الأسباب والغايات فى الأفعال الاختيارية شاهدا أو غائبا فاذا ذكر الباعث أو الغاية وهو المراد من الفعل كان مخبرا بأن هذا هو مقصوده وغايته والباعث له على الفعل فكان اقتضاء الفعل اللفظى

كاقتضاء الفعل الذي هو حدث له فصح نصبه له كما كان واقعا لاجله وهذا بحمد الله واضح *

فصل

قال اذا كانت الحال صفة لازمة للاسم كان حملها عليه على جهة النعت أولى بها واذا كانت مساوية للفعل غير لازمة للاسم الا في وقت الاخبار عنه بالفعل مع أن تكون حالا لانها مشتقة من التحول فلا تكون الا صفة يتحول عنها ولذلك لا تكون الا مشتقة من فعل لان الفعل حركة غير ثابتة وقد تجيء غير مشتقة لكن في معنى المشتق كقوله صلى الله عليه وسلم «وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا» أي يتحول عن حاله ويعود متصورا في صورة الرجل فقوله رجلا في قوة متصورا بهذه الصورة وأما قولهم جاءني زيد رجلا صالحا فالصفة وطأت الاسم للحال ولولا صالحا ما كان رجل حالا وكذلك قوله تعالى (لسانا عربيا) ﴿ قلت ﴾ وعلى هذا فيكون أقسام الحال اربعة مقيدة ومقدرة ومؤكدة وموطئة ﴿ فان قيل ﴾ وما فائدة ذكر الاسم الجامد في الموطئة وهلا اكتفى بالمشتق فيها قيل في ذكر الاسم موصوفا بالصفة في هذا الموطن دليل على لزوم هذه الحال لصاحبها وأنها مستمرة له وليس كقولك جاءني زيد صالحا لان صالحا ليس فيه غير لفظ الفعل والفعل غير دائم وفي قولك رجلا صالحا لفظ رجل وهو دائم فلذلك ذكر ﴿ فان قيل ﴾ كيف يصح في لسانا عربيا أن يكون حالا وليست وصفا منتقلا ولهذا لو قلت جاءني زيد قرشيا أو عربيا لم يجز ﴿ قيل ﴾ قوله لسانا عربيا حال من الضمير في مصدق لا من كتاب لانه نكرة والعامل في الحال ما في مصدق من معنى الفعل فصار المعنى انه مصدق لك في هذه الحال والاسم الذي هو صاحب الحال قديم وقد كان غير موصوف بهذه الصفة حين أنزل معناه لا لفظه على موسى وعيسى ومن خلا من الرسل وانما كان عربيا حين أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما بين يديه

من الكتاب فقد أوضحت فيه معنى الحال وبرح الاشكال (قلت) كلا بل زدت الاشكال إشكالا وليس معنى الآية ما ذهبت اليه وانما (لسانا عربيا) حال من كتاب وصح انتصاب الحال عنه مع كونه نكرة لكونه قد وصف والنكرة اذا وصفت انتصب عنها الحال لتخصصها بالصفة كما يصح أن يبتدأ بها . وأما قوله إن المعنى مصدق لك فلا ريب أنه مصدق له ولكن المراد من الآية أنه مصدق لما تقدم من كتب الله تعالى كما قال (وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب) وقال (الم الله لااله الا هو الحى القيوم نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه) وقال (وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه) . أفلا ترى كيف اطرد فى القرآن وصف الكتاب بأنه مصدق لما بين يديه . وقال وباتفاق الناس أن المراد مصدق لما تقدمه من الكتب وبهذه الطريق يكون مصدقا للنبي ﷺ ويكون أبلغ فى الدليل على صدقه من أن يقال هذا كتاب مصدق لك فانه اذا كانت (١) الكتب المتقدمة تصدقها وتشهد بصحة ما فيها مما أنزله الله من غير مواطأة ولا اقتباس منها دل على أن الذى جاء به رسول الله ﷺ صادق كما أن الذى جاء بها كذلك وأن مخرجها من مشكاة واحدة . ولهذا قال النجاشي حين قرىء عليه القرآن إن هذا والذى جاء به موسى يخرج من مشكاة واحدة يعنى فاذا كان موسى صادقا وكتابه حق فهذا كذلك إذ من المحال أن يخرج شيئان من مشكاة واحدة ويكون أحدهما باطلا محضا والآخر حقا محضا فان هذا لايكون الا مع غاية التباين والتنافر . فالقرآن صدق الكتب المتقدمة وهى بشرت به وبمن جاء به فقام الدليل على صدقه من الوجهين معاً من جهة بشارة من تقدمه به ومن جهة تصديقه ومطابقته له فتأمله . ولهذا كثيرا ما يتكرر هذا المعنى فى القرآن إذ فى ضمنه الاحتجاج على الكتابيين بصحة نبوة محمد ﷺ بهذه الطريق وهى حجة أيضا

(١) في نسخة اذا طابق الكتب المتقدمة وصدقها وشهد بصحة مافيها

على غيرهم بطريق اللزوم لأنه اذا جاء بمثل ماجاؤا به من غير أن يتعلم منهم حرفا واحداً دل على أنه من عند الله وحتى لو أنكروا رسالة من تقدم لكان فى مجيئه بمثل ماجاؤا به إثبات لرسالته ورسالة من تقدمه ودليل على صحة الكتابين وصدق الرسولين لأن الثانى قد جاء بأمر لا يمكن أن ينال بالتعليم أصلا ولا البعض منه فجاء على يدى أمىّ لايقرأ كتابا ولا خطه بيمينه ولا عاشر أحدا من أهل الكتاب بل نشأ بينكم وأنتم شاهدون حاله حضرا وسفرا وظعناً وإقامة فهذا من أكبر الأدلة على أن ماجاء به ليس من عند البشر ولا فى قدرتهم وهذا برهان بيّن أبين من برهان الشمس وقد تضمن ما جاء به تصديق من تقدمه وتضمن ما تقدمه البشارة به فتطابقت حجج الله وبيناته على صدق أنبيائه ورسله وانقطعت المعذرة وثبتت الحجة فلم يبق لكافر إلا العناد المحض أو الاعراض والصد * وقوله إن الاسم الذى هو صاحب الحال قديم وكان غير موصوف بهذه الصفة حين أنزل معناه لا لفظه على موسى وعيسى وداود هذا بناء منه على الأصل الذى انفردت به الكلابية عن جميع طوائف أهل الأرض من أن معانى التوراة والانجيل والزبور والقرآن وسائر كتب الله معنى واحد. فالعين لا اختلاف فيها ولا تعدد وإنما تتعدد وتتكرر العبارات الدالة على ذلك المعنى الواحد فان عبر عنه بالعربية كان قرآنا وهو نفس التوراة وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة وهو نفس القرآن وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا وهو أيضا نفس القرآن ونفس التوراة وكذلك سائر الكتب وهذا قول يقوم على بطلانه تسعون (١) برهانا لا تندفع ذكرها شيخ الاسلام فى الأجوبة المصرية وكيف تكون معانى التوراة والانجيل هى نفس معانى القرآن وأنت تجدها إذا عربت لا تدانيه ولا تقاربه فضلا عن أن تكون هى إياه وكيف يقال إن الله تعالى أنزل هذا القرآن على داود وسليمان وعيسى بعينه بغير هذه العبارات أم كيف يقال إن معانى كتب

(١) فى نسخة سبعون

الله كلها معنى واحد يختلف التعبير عنها دون المعنى المعبر عنه وعل هذا الا دعوى يشهد الحس ببطلانها أم كيف يقال إن التوراة اذا عبر عنها بالعربية صارت قرآنا مع تميز القرآن عن سائر الكلام بمعانيه وألفاظه تميزاً ظاهرا لا يرتاب فيه أحد . وبالجملة فهذا الجواب منه بناء على ذلك الأصل.والجواب الصحيح أن يقال الحال المؤكدة لا يشترط فيها الاشتقاق والانتقال بل التنقل مما ينافى مقصودها فانما أتى بها لتأكيد ما تقدمها وتقريره فلا معنى لوصف الاشتقاق والانتقال فيها أصلا وتسميتها حالا تعبير نحوى اصطلاحى وإلا فالعرب لم تقل هذه حال حتى يقال كيف سميتموها حالا وهى وصف لازم وإنما النحاة سموها حالا فيالله العجب من أن تكون تسميتهم الحادثة الاصطلاحية موجبة لاشتراط التنقل والاشتقاق فلو سماها مسم بغير هذا الاسم وقال هذه نصب على القطع من المعرفة اذا جاءت بعد معرفة أكان يلزمه هذا السؤال فقد بان لك ضعف ما اعتمده من الجواب وبالله التوفيق *

عاد كلامه قال . وأما قوله تعالى (وهو الحق مصدقا) فقد حكموا أنها حال مؤكدة ومعنى الحال المؤكدة أن يكون معناها كمعنى الفعل لأن التوكيد هو المؤكد فى المعنى وذلك نحو قم قائما وأنا زيد معروفا هذه هى الحال المؤكدة فى الحقيقة . وأما (وهو الحق مصدقا) فليست بحال مؤكدة لأنه قال (مصدقا لما معهم) وتصديقه لما معهم ليس فى معنى الحق إذ ليس من شرط الحق أن يكون مصدقا لفلان ولا مكذبا له بل الحق فى نفسه حق وإن لم يكن مصدقا لغيره ولكن مصدقا هنا حال من الاسم المجرور من قوله تعالى(ويكفرون بما وراءه) وقوله (وهو الحق) جملة فى معنى الحال أيضا . والمعنى كيف تكفرون بما وراءه وهو فى هذه الحال أعنى مصدقا لما معكم كما تقول لا تشتم زيدا وهو أمير محسنا اليك . فالجملة حال ومحسنا حال بعدها والحكمة فى تقديم الجملة التى فى موضع الحال على قولك محسنا ومصدقا إنك لو أخرتها لتوهم أنها فى موضع الحال من

الضمير الذى فى محسن ومصدق . ألا ترى أنك لو قلت أشتم زيدا محسنا اليك وهو أمير لذهب الوهم الى أنك تريد محسنا اليك فى هذه الحال فلما قدمتها اتضح المراد وارتفع اللبس * ووجه آخر يطرد فى هذه الآية وفى الآية التى فى سورة فاطر (والذى أوحينا اليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه) وهو أن يكون مصدقا ههنا حالا يعمل فيها ما دلت عليه الاشارة المنبئة عنها الألف واللام لأن الألف واللام قد تنبيء عما تنبيء عنه أسماء الاشارة حكي سيبويه لمن الدار مفتوحا بابها فقولك مفتوحا بابها حال لايعمل فيها الاستقرار الذى يتعلق به لمن لان ذلك خلاف المعنى المقصود وتصحيح المعنى لمن هذه الدار مفتوحا بابها فقد استغنى بذكر الألف واللام وعلم المخاطب أنه مشير وتنبه المخاطب بالاشارة الى النظر وصار ذلك المعنى المنبه عليه عاملا فى الحال . وكذلك قوله (وهو الحق مصدقا) كأنه يقول ذلك هو الحق مصدقا لأن الحق قديم ومعروف بالعقول والكتب المتقدمة فلما أشار نبهت الاشارة على العامل فى الحال كما اذا قلت هذا زيد قائما نبهت الاشارة المخاطب على النظر فكأنك قلت انظر الى زيد قائما لأن الاسم الذى هو ذا هو العامل ولكن مشعر ومنبه على المعنى العامل فى الحال وذلك المعنى هو انظر ومما أغنت فيه الألف واللام عن الاشارة قولهم اليوم قمت. والساعة جئت والليلة فعلت والآن قعدت اكتفيت بالألف واللام عن أسماء الاشارة ﴿ قلت ﴾ ليس المراد بقول النحاة حال مؤكدة ما يريدون بالتأكيد فى باب التوابع . فالتأكيد الموب له هناك أخص من التأكيد المراد من الحال المؤكدة وإنما مرادهم بالحال المؤكدة المقررة لمضمون الجملة بذكر الوصف الذى لايفارق العامل ولا ينفك عنه وإن لم يكن معنى ذلك الوصف هو معنى الجملة بعينه وهذا كقولهم زيد أبوك عطوفا فان كونه عطوفا ليس معنى كونه أباه ولكن ذكر أبوته تشعر بما يلازمها من العطف و كذلك قوله (وهو الحق مصدقا لما بين يديه). فان ما بين يديه حق والحق يلازمه تصديق بعضه بعضا . وقوله

ليس من شرط الحق أن يكون مصدقا لفلان يقال ليس هذا بنظير لمسئلتنا بل الحق يلزمه لزوما لا انفكاك عنه تصديق بعضه بعضا فتصديق مابين يديه من الحق هو من جهة كونه حقا . فهذا معنى قولهم إنها حال مؤكدة فافهمه . والمعنى أنه لايكون الا على هذه الصفة وهي مقررة لمضمون الجملة فان كونه مصدقا للحق المعلوم الثابت مقررا ومؤكدا ومبينا (١) لكونه حقا فى نفسه . وأما قوله إنها حال من المجرور فى قوله (ويكفرون بما وراءه) والمعنى يكفرون به مصدقا لما معهم فهذا المعنى وإن كان صحيحا لكن ليس هو معنى الحال فى القرآن حيث وقعت بهذا المعنى وهب أن هذا يمكن دعواه فى هذا الموطن فكيف يقول فى قوله تعالى (والذى أوحينا اليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه) والكلام والنظم واحد . وأيضا فالمعنى مع جعل مصدقا حال من قوله (وهو الحق) أبلغ وأكمل منه اذا جعل حالا من المجرور فانه اذا جعل حالا من المجرور يكون الانكار قد توجه عليهم فى كفرهم به حال كونه مصدقا لما معهم وحال كونه حقا فيكونان حالا من المجرور أى يكفرون به فى هذه الحال وهذه الحال وإذا جعل حالا من مضمون قوله (وهو الحق) كان المعنى يكفرون به حال كونه حقا مصدقا لما معهم فكفروا به فى أعظم أحواله المستلزمة للتصديق والايمان به وهو اجتماع كونه حقا فى نفسه وتصديقه لما معهم فالكفر به عند اجتماع الوصفين فيه يكون أغلظ وأقبح وهذا المعنى والمبالغة لاتجده فيما اذا قيل يكفرون به حال كونه حقا وحال كونه مصدقا لما معهم . فتأمله فانه بديع جدا فصح قول النحاة والمفسرين فى الآية والله أعلم *

---

(١) في نسخة ومثبتاً

فائدة

قولهم هذا بسراً أطيب منه رطبا فيها أسئلة عشرة . أحدها ماجهة انتصاب بسراً ورطباً أعلى الحال أم خبر كان * الثانى اذا كانا حالين فما هو صاحبهما * الثالث ما العامل فى الحالين هل هو أفعل التفضيل أو إسم الاشارة أو غير ذلك * الرابع إنكم اذا جعلتم العامل أفعل التفضيل لزم تقديم معمول أفعل التفضيل عليه والاتفاق واقع على امتناع زيد منك أحسن واذا لم يتقدم (١)منك لم يتقدم الحال * الخامس متى يجوز أن يعمل العامل الواحد فى حالين ومتى لايجوز وما ضابط ذلك * السادس هل يجوز التقديم والتأخير فى الحالين جميعا أم لا * السابع كيف تصورت الحال فى غير المشتق * الثامن الى أى شىء وقعت الاشارة بقولهم هذا * التاسع هلا قلتم إن بسراً ورطبا منصوبان على خبر كان وتخلصتم من هذا كله * العاشر هل يشترط فى هذه المسئلة أن يكون الاسمان المنصوبان اسمين لشىء واحد باعتبار صفتين أو يجوز أن يقع بين شيئين مختلفين نحو هذا بسراً أطيب منه عنباً . فالجواب عن هذه المسائل *

﴿ أما السؤال الأول ﴾ فجهة انتصابه على الحال فى أصح القولين وهو اختيار سيبويه ومحققى أصحابه خلافا لمن زعم أنه خبر كان وسيأتى إبطاله فى جواب السؤال التاسع وانما جعله سيبويه حالا لأن المعنى عليه فان المخبر انما يفضله على نفسه باعتبار حالين من أحواله ولولا ذلك لما صح تفضيل الشيء على نفسه فالتفضيل انما صح باعتبار الحالين فيه فكان جهة انتصابهما على

(١) وذلك لأنه اذا لم يجز تقديم الجار والمجرور مع أنهم توسعوا فيه فعدم جواز تقديم غيره أولى

الحال لوجود شروط الحال وسيأتى الكلام على شرط الاشتقاق فلما كان هذا الباب لايذكر الا لتفضيل شيء فى زمان أو على حال علي نفسه فى زمان أو على حال أخرى وسائر وجوه النصب متعذرة فيه الا الحال أو كونه خبرا لكان وسيأتى بطلان الثانى فيتعين أن يكون حالا ﴿ فان قلت ﴾ فهلا جعلته تمييزا ﴿ قلت ﴾ يأبى ذلك انه ليس من قسمى التمييز فانه ليس من المقادير المنتصبة عن تمام الاسم ولا من التمييز المنتصب عن تمام الجملة فلا يصح أن يكون تمييزاً *

فصل

وأما السؤال الثانى وهو ماهو صاحب الحال ههنا فجوابه انه الاسم المضمر فى أطيب الذى هو راجع إلى المبتدا من خبره فبسرا حال من ذلك الضمير ورطبا حال من المضمر المجرور بمن وان كان المجرور بمن هو المرفوع المستتر فى أطيب من جهة المعنى ولكنه نزل منزلة الأجنبي الا ترى انك لوقلت زيدقائما اخطب من عمرو قاعدا لكان قاعدا حال من الاسم المخفوض بمن وهو عمرو فكذلك رطبا حال من الاسم المجرور بمن هذا قول جماعة من البصريين وقال أبو على الفارسى صاحب الحالين المضمر المستكن فى كان المقدرة التامة وأصل المسئلة هذا اذا كان اي وجد بسرا أطيب منه اذا كان اى وجد رطبا فبسرا وورطبا حالان من المضمر المستكن فى كان · وهذان القولان مبنيان على المسئلة الثالثة وهو ماهو العامل فى هذه الحال وفيه أربعة أقوال · أحدها انه مافى أطيب من معنى الفعل لأنك تريدان طيبه فى حال البسرية تزيد على طيبه فى حال الرطبية فالطيب أمر واقع فى هذه الحال. القول الثانى أن العامل فيها كان الثانية المقدرة وهذا اختيار ابى على. والقول الثالث ان العامل فيها مافى اسم الاشارة من معنى الفعل اى اشير اليه بسرا. والقول الرابع انه مافى حرف التنبيه من معنى الفعل والمختار القول الاول وهو العامل فيهما مافى أطيب

من معنى الفعل وانما اخترناه لوجوه. أحدها انهم متفقون على جواز زيد قائما أحسن منه راكبا وتمر نخلتي بسرا أطيب منه رطبا والمعنى فى هذا كالمعنى فى الاول سواء. وهو تفضيل الشيء على نفسه باعتبار حالين فانتفي اسم الاشارة وحرف التنبيه ودار الامر بين القولين الباقيين ان يكون العامل كان مقدرة أو اطيب والقول باضمار كان ضعيف فانها لا تضمر الا حيث كان فى الكلام دليل عليها نحو قولهم ان خيرا فخير وبابه لان الكلام هناك لا يتم الا باضمارها بخلاف هذا وايضاً فان كان الزمانية ليس المقصود منها الحدث وانما هى عبارة عن الزمان والزمان لا يضمر وانما يضمر الحدث اذا كان فى الكلام مايدل عليه وليس فى الكلام مايدل على الزمان الذى يقيد به الحدث الا أن يلفظ به فان لم يلفظ به لم يعقل ﴿فان قلت﴾ فمن ههنا قالوا ان كان ههنا تامة غير ناقصة بل قد خلعوا منها الدلالة على الزمان وجردوها لنفس الحدث ﴿قلت﴾ هذا كلام من لم يحصل معنى كان التامة والناقصة كما ينبغى فان كان الناقصة والتامة يرجعان الى أصل واحد ولا يجوز اضمار واحد منهما وكشف ذلك يطول لكن نشير الى بعض وهو ان القائل اذا قال كان بَرَد وكان مطر فهو بمنزلة وقع وحدث وكذا غيرهما من الافعال اللازمة والزمان جزء مدلول الفعل فلا يجوز أن يخلعه ويجرد عنه وانما الذى خلع من كان التامة اقتضاؤها خبرا يقارن زمانها وبقيت تقتضيه مرفوعا يقارن زمانها كما كان يقارنه الخبر فلا فرق بينهما أصلا فان الزمان الذى كان الخبر يقترن به هو بعينه الزمان الذى اقترن به مرفوعا وينزل مرفوعها فى تمامها به منزلة خبرها اذا كانت ناقصة فتأمل هذا السر الذى أغفله كثير عن النحاة ﴿ويبطل﴾ هذا المذهب أيضاً بشيء آخر وهو كثرة الاضمار فان القائل به يضمر ثلاثة أشياء اذا والفعل والضمير وهذا تعدد لطور الاضمار وقول بلا دليل عليه ﴿الوجه﴾ الثانى من وجوه الترجيح ان العامل فى الحال لو كان معنى الاشارة لكانت الاشارة الى الحال لا الى الجوهر وهذا باطل فانه انما يشير الى ذات الجوهر ولهذا يصح اشارته اليه وان لم يكن على تلك

الحال كما اذا أشار الى تمر يابس وقال هذا بسرا أطيب منه رطبا فانه يصح ولو كان العامل فى الحال هو الاشارة لم تصح المسئلة ﴿ الوجه الثالث ﴾ انه لو كان العامل معنى الاشارة لوجب أن يكون الخبر عن الذات مطلقا لان تقييد المشار اليه باعتبار الاشارة اذا كان مبتدأ لايوجب تقديم خبره اذا أخبرت عنه ولهذا تقول هذا ضاحكا أبى فالاخبار عنه بالابوة غير مقيد بحال ضحكه بل التقييد للاشارة فقط والاخبار بالابوة وقع مطلقا عن الذات فاعتصم بهذا الموضع فانه ينفعك فى كثير من المواضع واذا عرف هذا وجب أن يكون الخبر بأطيب وقع عن المشار اليه مطلقا ﴿ الوجه الرابع ﴾ ان العامل لو لم يكن هوأطيب لم تكن الاطيبية مقيدة بالبسرية بل تكون مطلقة واذا لم تكن مقيدة فسد المعنى لأن الغرض تقييد الأطيبية بالبسرية مفضلة على الرطبية وهذا معنى العامل واذاثبت أن الأطيبية مقيدة بالبسرية وجب أن يكون بسراً معمولا لاطيب ﴿ فان قلت ﴾ فلاجل هذا قدرنا الظرف المقيد حتي يستقيم المعنى وقلنا تقديره هذا اذا كان بسرا أطيب منه اذا كان رطبا أى هذا فى وقت بسريته أطيب منه فى وقت رطبيته ﴿ قلت ﴾ هذا يحتاج اليه اذا لم يكن فى اللفظ مايغنى عنه ويقوم مقامه فاما إذا كان معنا مايغنى عنه فلا وجه لتكلف اضماره وتقديره ﴿ فان قلت ﴾ لو كان العامل هو أطيب لزم منه المحال لانه يستلزم تقييده بحالين مختلفين وهذا ممتنع ﴿ قلت الجواب ﴾ عن هذا ان العامل فى الحالين وصاحبهما متعدد ليس متحدا أما العامل فى الحال الاولى فهو مافي أطيب من معنى الفعل لأنك اذا قلت هذا أطيب من هذا تريد انه طاب وزاد طيبه عليه والطيب أمر ثابت له فى حال البسرية قال سيبويه هذا باب ماينصب من الاسماء على أنها أحوال وقعت فيها الامور وأما الحال الثانية وهى رطبا فالعامل فيها معنى الفعل الذى هو متعلق الجار فى قولك منه فان منه متعلق بمعنى غير الطيب لان طاب يطيب لايتعدى بمن ولكن صيغة الفعل تقتضي التفضيل بين شيئين مشتركين فى صفة واحدة الاان أحدهما متميز من

الآخر منفصل منه بزيادة فى تلك الصفة فمعنى التميز والانفصال الذى تضمنه افعل هو الذى تعلق به حرف الجر وهو الذى يعمل فى الحال الثانية كما عمل معنى الفعل الذى تعلق به حرف الجر من قولك زيد فى الدار قائما فى الحال التى هى قائما ﴿ فان قلت ﴾ فهلا أعملت فيهما جميعا مافى أطيب قلت لاستلزامه لمحال المذكور لان الفعل الواحد لايقع فى حالين كما لايقع فى ظرفين لاتقول زيد قائم يوم الجمعة يوم الخميس ولا جالس خلفك أمامك فاذا قلت زيد يوم الجمعه أطيب منه يوم الخميس جاز لان العامل فى أحد اليومين غير العامل فى اليوم الثانى لانك فضلت حين قلت أطيب أو أصح أو أقوم صحة وقياما على صحة أخرى وقيام آخر وفضلت حال من حال بمزية وزيادة وكذلك حين قلت هذا بسرا أطيب منه رطبا ولايجوز ان يعمل عامل واحد فى حالين ولا ظرفين الا ان يتداخلا ويصح الجمع بينهما نحو قولك زيد مسافر يوم الخميس ضحوة لان الضحوة داخلة فى اليوم وكذلك سرت راكبا مسرعا لدخول الاسراع فى السير وتضمنه له ولو قلت سرت مسرعا مبطيا لم يجز لاستحالة الجمع بينهما الا على تقدير الواو أى مسرعا تارة ومبطئا أخرى وكذلك بسرا ورطبا يستحيل أن يعمل فيهما عامل واحد لأنهما غير متداخلين هذا هو الجواب الصحيح عندى وأجاب طائفة بأن قالوا أفعل التفضيل فى قوة فعلين لأن معناه حسن وزاد حسنه وطاب وزاد طيبه وإذا كان فى قوة فعلين فهو عامل فى بسرا باعتبار حسن وطاب وفى رطبا باعتبار زاد حتى لو فككت ذلك لقلت هذا زاد بسرا فى الطيب على طيبه فى حال كونه رطبا فاستقام المعنى المطلوب وهذا جواب حسن والاول أمتن فتأملهما *

فصل

وأما السؤال الرابع وهو تقديم معمول أفعل التفضيل عليه فالجواب عنه من وجهين أحدهما لانسلم امتناع تقديم معموله عليه وقولكم الاتفاق واقع على امتناع زيد منك أحسن غير صحيح لااتفاق فى ذلك بل قد جوز بعض النحاة ذلك واستدل عليه بقول الشاعر * كأنهجنى النحل أومازودت منه اطيب * قال هؤلاء وافعل التفضيل لما كان فى قوة فعلين جاز تقديم معموله عليه قالوا وتقديمه أقوى من قولك انا لك محب وفيك راغب وعندك مقيم ولاستقصاء الحجج فى هذه المسئلة موضع آخر * الوجه الثانى سلمنا امتناع تقديم معموله ولا يقال زيد منك أحسن فهذا الامر يختص بقولهم منك لايتعدى إلي الحال والظرف وذلك لأن منك فى معنى المضاف اليه بدليل أن قولهم زيد أحسن منك بمنزلة زيد أحسن الناس فى قيام أحدهما مقام آخر وانهم لايجمعون بينهما فلما قام المضاف اليه مقامه (١) لكونه المفضل عليه فى المعنى كرهوا تقديمه على المضاف لأنه خلاف لغتهم فلا يلزم من امتناع تقديم معمول هو كالمضاف اليه امتناع تقديم معمول ليس كهو وهذا بين وجواب ثالث وهو أنهم اذا فضلوا الشيء على نفسه باعتبار حالين فلا بد من تقديم أحدهما على العامل وان كان مما لايسوغ تقديمه لو لم يكن كذلك فاذا فضلوا ذاتا باعتبار حالين قدموا احدهما على العامل وأخروا الآخر عنه فقالوا زيد قائما أحسن منه قاعدا وكذلك فى التشبيه أيضا يقولون زيد قائما كعمرو قاعدا واذا جاز تقديم هذا المعمول على الكاف التى هى أبعد فى العمل من باب أحسن فتقديم معمول أحسن أجدر والغرض هنا بهذا الكلام تفضيل هذه الثمرة

(١) الظاهر الذى ينساق اليه المعنى أن يقول فلما قام مقام المضاف اليه لكونه المفضل عليه في المعنى الخ وأن كانت الاصول التى بأيدينا مجمعة على النص الذى في النسخة

فى حال كونها بسرا عليها فى حال كونها رطبا *

فصل

﴿وأما السؤال الخامس﴾ وهو متى يجوز أن يعمل العامل الواحد في حالين فقد فرغنا من جوابه فيما تقدم وان ذلك يجوز إذا كانت احدى الحالين متضمنة للأخرى نحو جاء زيد راكبا مسرعا وكذلك يعمل فى الظرفين اذا تضمن احدهما الآخر نحو سرت يوم الخميس بكرة *

فصل

﴿وأما السؤال السادس﴾ وهو هل يجوز التقديم والتأخير فى الحالين أم لا فالجواب عنه ان الحال الأولى يجوز فيها ذلك لأن العامل فيها لفظى وهو ما فى أطيب من معنى الفعل فلك أن تقول هذا بسراً أطيب منه رطبا وأن تقول هذا أطيب بسرا منه رطبا وهو الاصل ﴿فان قلت﴾ اذا كان هذا هو الاصل فلم مثل سيبويه بها مقدمة وكان ذلك أحسن عنده من ان يؤخرها ﴿قلت﴾ كأنه أراد تأكيد معنى الحال فيها لأنه ترجم عن الحال فلو أخرها لاشبهت التمييز لأنك اذا قلت هذا الرجل أطيب بسرا من فلان فبسرا لامحالة تمييز واذا قدمت بسرا على أطيب من كذا فبسرا لامحالة حال ولا يصح ان يخبر بهذا الكلام عن رجل ولا عن شي سوى التمر وما هو في معناه فاذا قلت هذا بسرا (١) احتمل الكلام قبل تمامه وقبل النظر فى قرائن احواله ان يكون بسرا تمييزا وأن يكون حالا وبينهما فى المعنى فرق عظيم فاقتضى تخصيص المعني والحرص على البيان للمراد تقديم الحال الاولى على عاملها ولو أخرت لجاز واما الحال الثانية فلا سبيل إلى تقديمها على عاملها لأنه معنوى

(١) الظاهر فاذا قلت هذا التمر بسرا والأصول على ما في النسخة

والعامل المعنوى لايتصور تقديم معموله عليه لأن العامل اللفظي اذا تقدم عليه منصوبه الذى حقه التأخير قلت فيه مقدم فى اللفظ مؤخر فى المعنى فقسمت العبارة بين اللفظ والمعنى فان لم يكن العامل وجود فى اللفظ لم يتصور تقديم المعمول عليه لأنه لابد من تأخير المعمول على عامله فى المعنى فلا يوجد تعد الا وعامله متقدم عليه لأنه منوى غير ملفوظ به فلا تذهب النية والوهم إلى غير موضعه بخلاف اللفظى فان محل اللفظ اللسان ومحل المعنى القلب فاذا ذهب اللسان باللفظ إلى غير موضعه لم يذهب القلب بالمعنى الا إلى موضعه وهو التقديم *

فصل

وأما السؤال السابع وهو كيف يتصور الحال فى غير المشتق فاعلم انه ليس لاشتراط الاشتقاق حجة ولا يقوم على هذا الشرط دليل ولهذا كان الحذاق من النحاة على انه لايشترط بل كل مادل على هيئة صح ان يقع حالا فلا يشترط فيها الا أن تكون دالة على معنى متحول ولهذا سميت حالا كما قال

لولم تحل ماسميت حالا * وكل ماحال فقد زالا

فاذا كان صاحب الحال قد اوقع الفعل فى صفة غير لازمة للفعل فلا تبالى ا كانت مشتقة ام غير مشتقة فقد جاء فى الحديث «يتمثل لى الملك رجلا» فوقع رجلا هنا حالا لان صورة الرجلية طارئة على الملك فى حال التمثل وليست لازمة للملك الا فى وقت وقوع الفعل منه وهو التمثل فهى اذاً حال لانه قد تحول اليها ومثله (يخرجكم طفلا) ومثله (هذه ناقة الله لكم آية) ومثله (فتمثل لها بشرا) ويقولون مررت بهذا العود شجرا ثم مررت به رمادا وهذا زيد اسدا وتأويل هذا كله بانه معمول الحال والتقدير يشبه بعيد جدا وكذا تأويل ذلك كله بمشتق تعسف ظاهر

والتحقيق ماتقدم وانها كلها احوال وان كانت جامدة لانها صفات يتحول الفاعل اليها وليس يلزم فى الصفات ان تكون كلها فعلية بل فيها نفسية ومعنوية وعدمية وهي صفة النفي واضافية وفعلية ولايكون من جميعها حالا الا ما كان الفعل واقعا فيه وجاز خلوه عنها فأما ما كان لازما للاسم مما لايجوز خلوه عنه فلا يكون حالا منتصبة بالفعل نحو قولك قرشي وعربي وحبشي وابن وبنت واخ واخت فكل هذه لايتصور وقوعها احوالا لأنها لاتتحول *

فصل

واما السؤال الثامن وهو الى اى شيء وقعت الاشارة بقولك هذا فالجواب ان متعلق الاشارة هو الشيء الذى تتعاقب عليه هذه الاحوال وهو ماتخرجه النخل من اكمامها فيكون بلحا ثم يكون سيابا (١) ثم جدالا (٢) ثم بسرا الى ان يكون رطباً فتعلق الاشارة المحل الحامل لهذه الاوصاف فالاشارة الى شيء ثالث غير البسر والرطب وهو حامل البسرية والرطبية وقد عرفت بهذا أنه لاينبغي تخصيص الاشارة بقولهم انها الى البلح والطلع والجدال كل ذلك تمثيل والتحقيق ان الاشارة الى الحقيقة الحاملة لهذه الصفات والذى يدل على هذا انك تقول زيد قائما اخطب منه قاعدا وقال عبد الله بن سلام لعثمان انا خارجا انفع لك مني داخلا فلا اشارة ولا مشار هنا وانما هو اخبار عن الاسم الحامل للصفات التى منها القيام والقعود ولايصح ان يكون متعلق الاشارة صفة البسرية

(١) قال في القاموس السياب ويشدد وكرمان البلح والبسر (٢) قال فى القاموس في مراتب البلح أوله طلع فاذا انعقد فسياب فاذا اخضر واستدار فجدال وسراد وخلال الخ مادكره

بلا الجوهر بقيد تلك الصفة لأنك لو أشرت الى البسرية .وكان الجوهر بقيدها لم يصح تقييده بحال الرطبية فتأمله فلم تبق إلا أن تكون الأشارة الى الجوهر الذى تتعاقب عليه الاحوال وقد تبين لك بطلان قول من زعم ان متعلق الاشارة فى هذا هو العامل فى بسر فان العامل فيها إما ماتضمنه أطيب من الفعل واما كان القدرة وكلاهما لا يصح تعلق الاشارة به *

فصل

واما السؤال التاسع وهو قوله هلا قلتم انه منصوب على انه خبر كان فجوابه ان كان لو اضمرت لاضمر ثلاثة أشياء الظرف الذى هو اذا وفعل كان ومرفوعها وهذا لا نظير له الاحيث يدل عليه الدليل وقد تقدم ذلك وقد منع سيبويه من اضمار كان فقال لو قلت عبدالله المقتول تريد كان عبدالله المقتول لم يجز وقد تقدم مايدل على امتناع اضمار كان فلا نطول باعادته واذا لم يجز اضمار كان على انفرادها فكيف يجوز اضمار اذ واذا معها وأنت لو قلت آتيك جاء زيد تريد اذا جاء زيد كان خلفا من الكلام باجماع واذا كان كذلك كان الاضمار من هذا الموطن أبعد لانه لايدرى ههنا أاذ تريد ام اذا وفى قولك سآتيك لايحتمل الى احدهما بخلاف قولك زيد قائما اخطب منه قاعدا واذا بعد كل البعد اضمار الظرف ههنا فاضماره مع كان أبعد ومن قدره من النحاة فانما اشار الى شرح المعنى بضرب من التقريب ﴿ فان قيل ﴾ الذي يدل على انه لابد من اضمار كان ان هذا الكلام لايذكر الا لتفضيل شيء فى زمان من ازمانه على نفسه فى زمان آخر ويجوز ان يكون الزمان المفضل فيه ماضيا وان يكون مستقبلا ولا بد من اضمار مايدل على المراد منهما فيضمر الماضى اذ والمستقبل اذا واد واذا يطلبان الفعل واعم الافعال واشملها فعل الكون الشامل لكل كائن ولهذا كثير مايضمرونه فلا بد

من فعل يضاف اليه الظرف لاستحالة أن تقول هذا اذ بسرا أطيب منه اذ رطبا فتعين اضمار كان لتصحيح الكلام .قيل هذا السؤال انما يلزم اذا أضمرنا الظرف واما إذا لم نضمره لم نحتج إلى كان ويكون واما قولكم انه يفضل الشيء على نفسه باعتبار زمانين وإذ وإذا للزمان فجوابه ان فى التصريح بالحالين المفضل احدهما على الآخر غنية عن ذكر الزمان وتقدير اضماره . ألا ترى أنك إذا قلت هذا فى حال بسريته أطيب منه في حال رطبيته استقام الكلام ولا إذ هنا ولا إذا لدلالة الحال على مقصود المتكلم من أن التفضيل باعتبار الوقتين وكذلك تقول هذا فى حال شبوبيته أعقل منه فى حال شيخوخته ونظائر ذلك مما يصح فيه التفضيل باعتبار زمانين من غير ذكر ظرف ولا تقديره فافهمه *

فصل

﴿ وأما السؤال العاشر﴾ وهو أنه هل يشترط اتحاد المفضل والمفضل عليه بالحقيقة فجوابها أن وضعها كذلك ولا يجوز أن يقال هذا بسراً أطيب منه عنباً لأن وضع هذا الباب لتفضيل الشيء على نفسه باعتبارين وفى زمانين . قال الاخفش كل ما لا يتحول الى شيء فهو رفع نحو هذا بسر أطيب منه عنب فأطيب مبتدأ وعنب خبره وفى هذا التركيب اشكال وتوجيهه ان الكلام جملتان احداهما قولك هذا بسر . والثانية قولك أطيب منه عنب والمعنى العنب أطيب منه فأفدت خبرين . أحدهما انه بسر . والثانى ان العنب أطيب منه ولو قلت هذا البسر أطيب منه عنب لاتضحت المسئلة وانكشف معناها والله أعلم * فهذا ما فى هذه المسئلة المشكلة من الاسئلة والمباحث علقتها صيداً لسوانح الخاطر فيها خشية أن لا يعود فليسامح الناظر فيها فانها علقت على حين بعدي من كتبي وعدم تمكنى من مراجعتها وهكذا غالب هذا التعليق أعما

هو صيد خاطر والله المستعان *

مسألة

سلام عليـكم ورحمة الله فى اهذا التسليم ثمـانية وعشرون سؤالا * السؤال الاول مامعني السلام وحقيقته ﴿ السؤال الثانى ﴾ هل هو مصدر أواسم (السؤال الثالث) هل قول المسلم سلام عليـكم خبر أوانشاء وطلب (السؤال الرابع) مامعنى السلام المطلوب عند التحية واذا كان دعاء وطلبا فما الحـكمة فى طلبه عند التلاقى والمـكاتبة دون غـيره من المعانى ﴿ السؤال الخامس ﴾ اذا كان من السلامة فمعلوم ان الفعل منهالايتعدى بعلي فلا يقال سلامة عليك وسلمت عليك بكسر اللام وانما يقال سلام لك كما قال تعالى (فسلام لك من أصحاب اليمين) ﴿ السؤال السادس ﴾ ما الحـكمة فى الابتدا بالنـكرة فى السلام مع كون الخبر جارا ومجرورا وقياس العربيـة تقديم الخـبر فى ذلك نحو فى الدار رجل ﴿ السؤال السابع ﴾ لم اختص المسلم بهذا النظم والراد بتقديم الجار والمجرور على السلام وهلا كان رده بتقـديم السلاممطلقا كابتدائه ﴿ السؤال الثامن ﴾ ما الحكمة فى كون سلام المبتدى بلفظ النـكرة وسلام الراد عليه بلفظ المعرفة وكذلك ما الحـكمة فى ابتداء السلام فىالمـكاتبة بالنـكرة وفى آخرهابالمعرفةفيقال أولاسلام عليـكم وفى انتهاء المـكاتبة والسلام عليـكم وهلهذا التعريفلاجلالعهد وتقدم السلام أم لحـكمة سوى ذلك ﴿ السؤال التاسع ﴾ ما الفائدة فى دخول الواو العاطفة فى السلام الآخر فيقول أولا سلام عليـكم وفى الانتهاء والسلامعليـكم وعلى أى شيء هذا العطف ﴿ السؤال العاشر ﴾ ما السر فى نصب السلام فى تسليم الملائـكة ورفعه فى تسليم ابراهيم وهل هو كما تقول النحاة ان سلام ابراهيم أكمل لتضمنه جملة اسمية دالة على الثبوت وتضمن سلام الملائـكة صيغة جملة فعلية دالة على

الحدوث أم لسر غير ذلك (السؤال الحادى عشر) ما السر فى نصب السلام من قوله تعالى (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) ورفعه من قوله (واذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم) أوما الفرق بين الموضعين (السؤال الثاني عشر) ما الحكمة فى تسليم الله على أنبيائه ورسله والسلام أنما هو طلب السلامة للمسلم عليه فكيف يتصور هذا المعنى فى حق الله وهذا من أهم الاسئلة وأحسنها (السؤال الثالث عشر) اذا ظهرت حكمة سلامه تعالى عليهم فما الحكمة فى كونه سلم عليهم بلفظ النكرة وشرع لعباده أن يسلموا على رسوله بلفظ المعرفة فيقولون السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته وكذلك سلامهم على أنفسهم وعلى عباد الله الصالحين (السؤال الرابع عشر) ما السر فى تسليم الله على يحيى بلفظ النكرة فى قوله وسلام عليه وتسليم المسيح علي نفسه بلفظ المعرفة بقوله (والسلام على) وأى السلامين اتم وأعم (السؤال الخامس عشر) ما الحكمة فى تقييد هذين السلامين بهذه الايام الثلاثة (يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا) خاصة مع ان السلام مطلوب فى جميع الاوقات فلو أتى به مطلقا أما كان أعم فان هذا التقييد خص السلام بهذه الايام خاصة (السؤال السادس عشر) ما الحكمة فى تسليم النبى صلى الله عليه وسلم على من اتبع الهدي فى كتاب هرقل بلفظ النكرة وتسليم موسى على من اتبع الهدى بلفظ المعرفة كما جاء فى القرآن وهلا كان سلام النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ المعرفة ليطابق القرآن وما الفرق بينهما (السؤال السابع عشر) قوله تعالي (قل الحمد لله وسلام علي عباده الذين اصطفى) هل هذا سلام من الله فيكون الكلام قد تضمن جملتين طلبية وهى الامر بقوله قل الحمد لله وخبرية وهى سلامه تعالي على عباده وعلى هذا فيكون من باب عطف الخبر على الطلب أو هو أمر من الله بالسلام عليهم وعلى هذا فيكون قد أمر بشيئين أحدهما قول الحمد لله والثانى قول سلام على عباده الذين اصطفى ويكون كلاهما معمولا لفعل القول وأى المعنيين اليق بالآية (السؤال الثامن عشر) روى أبو داود فى سننه من حديث

أبي جرى الهجيمى قال « أتيت رسول الله ﷺ فقلت عليك السلام يارسول الله فقال لا تقل عليك السلام فان عليك السلام تحية الموتى » قال الترمذى حديث صحيح وقد صح عنه فى السلام على الأموات فعلا وأمرا « السلام عليكم دار قوم مؤمنين » فما وجه هذا الحديث وكيف الجمع بينه وبين الأحاديث الصحيحة .

(السؤال التاسع عشر) ما وجه دخول الواو في قول النبي ﷺ « إذا سلم عليكم أهل الـكتاب فقولوا وعليكم » وقد استشكل كثير من الناس أمر هذه الواو حتى أنكر بعضهم من الحذاق أن تكون ثابتة قال لأن الواو فى مثل هذا تقتضي تقرير الأول وتصديقه كما اذا قلت زيد كاتب فقال المخاطب وفقيه فانه يقتضى إثبات الأول وزيادة وصف فقيه فـكيف دخلت فى هذا الموضع وما وجهها .

(السؤال العشرون) ما السر فى اقتران الرحمة والبركة بالسلام دون غيرهما من الصفات كالمغفرة والبر والاحسان ونحو هذا (السؤال الحادى والعشرون) لم كانت نهاية السلام عند قوله وبركاته ولم تشرع الزيادة عليها (السؤال الثاني والعشرون) ما الحكمة فى إضافة الرحمة والبركة إلى الله تعالى وتجريد السلام عن هذه الاضافة ولم لا أضيفت كلها أو جردت كلها (السؤال الثالث والعشرون) ما الحكمة فى إفراد السلام والرحمة وجمع البركة (السؤال الرابع والعشرون) ما الحكمة فى تأكيد الأمر بالسلام على النبي ﷺ بالمصدر دون الصلاة فى قوله تعالى (صلوا عليه وسلموا تسليما) ولم يقل صلوا صلاة (السؤال الخامس والعشرون) ما الحـكمة فى تقديم السلام عليه فى الصلاة على الصلاة عليه وهلا وقعت البداءة بالصلاة عليه أولا ثم اتبعت بالسلام لتصح البداءة بما بدأ الله به من تقديم الصلاة على السلام (السؤال السادس والعشرون) ما الحكمة فى كون السلام عليه فى الصلاة بصيغة خطاب المواجهة وأما الصلاة عليه فجاءت بصيغة الغيبة لذكره باسم العلم (السؤال السابع والعشرون) وهو ماجر اليه طرد الـكلام ما الحكمة فى كون الثناء على الله ورد بصيغة الغيبة فى قولنا التحيات لله مع أنه سبحانه هو المناجى

المخاطب الذى يسمع كلامنا ويرى مكاننا وجاء السلام على النبى ﷺ بصيغة الخطاب مع ان الحال كان يقتضى العكس فما الحكمة فى ذلك (السؤال الثامن والعشرون) وهو خاتمة الأسئلة ما السر فى كون السلام خاتمة الصلاة وهلا كان فى ابتدائها واذا كان كذلك فما السر فى مجيئه معرفا وهلا جاء منكراً *

﴿ أما السؤال الأول ﴾ وهو ماحقيقة هذه اللفظة فحقيقتها البراءة والخلاص والنجاة من الشر والعيوب وعلى هذا المعنى تدور تصاريفها فمن ذلك قولك «سلمك الله وسلم فلان من الشر ومنه دعاء المؤمنين على الصراط رب سلم اللهم سلم » ومنه سلم الشيء لفلان أى خلص له وحده فخلص من ضرر الشركة فيه قال تعالى (ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلماً لرجل) أى خالصا له وحده لا يملكه معه غيره . ومنه السلم ضد الحرب قال تعالى (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها) لأن كلا من المتحاربين يخلص ويسلم من أذى الآخر ولهذا يبنى منه على المفاعلة فيقال المسالمة مثل المشاركة . ومنه القلب السليم وهو النقى من الغل والدغل . وحقيقته الذى قد سلم لله وحده فخلص من دغل الشرك وغله ودغل الذنوب والمخالفات بل هو المستقيم على صدق حبه وحسن معاملته فهذا هو الذي ضمن له النجاة من عذابه والفوز بكرامته ومنه أخذ الاسلام فانه من هذه المادة لأنه الاستسلام والانقياد لله والتخلص من شوائب الشرك فسلم لربه وخلص له كالعبد الذى سلم لمولاه ليس فيه شركاء متشاكسون ولهذا ضرب سبحانه هذين المثلين للمسلم المخلص الخالص لربه والمشرك به . ومنه السلم للسلف وحقيقته العوض المسلم فيه لأن من هو فى ذمته قد ضمن سلامته لربه ثم سمى العقد سلما وحقيقته ما ذكرناه ﴿ فان قيل ﴾ فهذا ينتقض بقولهم للديغ سليما ﴿ قيل ﴾ ليس هذا بنقض له بل طرد لما قلناه فانهم سموه سليما باعتبار ما يهمه ويطلبه ويرجو أن يؤل اليه حاله من السلامة فليس عنده أهم من السلامة ولا هو أشد طلبا منه لغيرها فسمى سليما لذلك وهذا من جنس تسميتهم المهلكة

مفازة لأنه لاشيء أهم عند سالكها من فوزه منها أى نجاته فسميت مفازة لأنه يطلب الفوز منها وهذا أحسن من قولهم إنما سميت مفازة وسمى اللديغ سليما تفاؤلا وإن كان التفاؤل جزء هذا المعنى الذى ذكرناه وداخل فيه فهو أعم وأحسن ﴿ فان قيل ﴾ فكيف يمكنكم رد السلم الى هذا الأصل ﴿ قيل ﴾ ذلك ظاهر لأن الصاعد إلي مكان مرتفع لما كان متعرضا للهوىّ والسقوط طالبًا السلامة راجيًا لها سميت الآلة التى يتوصل بها الي غرضه سلما لتضمنها سلامته إذ لو صعد بتكلف من غير سلم لكان عطبه متوقعا فصح أن السلم من هذا المعنى . ومنه تسمية الجنة بدار السلام وفى إضافتها الى السلام ثلاثة أقوال . أحدها أنها إضافة الى مالكها السلام سبحانه . الثاني أنها إضافة إلى تحية أهلها فان تحيتهم فيها سلام . الثالث أنها إضافة الى معنى السلامة أى دار السلامة من كل آفة ونقص وشر والثلاثة متلازمة وإن كان الثالث أظهرها فانه لو كانت الاضافة الى مالكها لأضيفت الى إسم من أسمائه غير السلام وكان يقال دار الرحمن أو دار الله أو دار الملك ونحو ذلك فادا عهدت إضافتها اليه ثم جاء دار السلام حملت على المعهود وأيضا فان المعهود فى القرآن أضافتها إلى صفتها أو إلى أهلها . أما الأول فنحو دار القرار دار الخلد جنة المأوى جنات النعيم جنات الفردوس . وأما الثانى فنحو دار المتقين ولم تعهد إضافتها إلى إسم من أسماء الله فى القرآن فالأولى حمل الاضافة علي المعهود فى القرآن وكذلك إضافتها الى التحية ضعيف من وجهين . أحدهما أن التحية بالسلام مشتركة بين دار الدنيا والآخرة وما يضاف الى الجنة لا يكون الا مختصا بها كالخلد والقرار والبقاء . الثاني أن من أوصافها غير التحية ما هو أكمل منها مثل كونها دائمة وباقية ودار الخلد والتحية فيها عارضة عند التلاقي والتزاور بخلاف السلامة من كل عيب ونقص (١) وشر فانها من أكمل أوصافها المقصودة على الدوام التى لا يتم النعيم فيها إلا به

(١) في نسخة وشر ونقص

فاضافتها اليه أولى وهذا ظاهر *

فصل

واذا عرف هذا فاطلاق السلام عل الله تعالي اسما من أسمائه هو أولى من هذا كله وأحق بهذا الاسم من كل مسمى به لسلامته سبحانه من كل عيب ونقص من كل وجد فهو السلام الحق بكل اعتبار والمخلوق سلام بالاضافة فهو سبحانه سلام في ذاته عن كل عيب ونقص يتخيله وهم. وسلام فى صفاته من كل عيب ونقص. وسلام فى أفعاله من كل عيب ونقص وشر وظلم وفعل واقع على غير وجه الحكمة بل هو السلام الحق من كل وجه وبكل اعتبار فعلم أن استحقاقه تعالي لهذا الاسم أكمل من استحقاق كل ما يطلق عليه وهذا هو حقيقة التنزيه الذى نزه به نفسه ونزهه به رسوله فهو السلام من الصاحبة والولد والسلام من النظير والكفء والسمى والمماثل والسلام من الشريك ولذلك اذا نظرت الى أفراد صفات كماله وجدت كل صفة سلاماً مما يضاد كما لها فحياته سلام من الموت ومن السنة والنوم وكذلك قيوميته وقدرته سلام من التعب واللغوب وعلمه سلام من عزوب شيء عنه أو عروض نسيان أوحاجة الى تذكر وتفكر. وارادته سلام من خروجها عن الحكمة والمصلحة. وكلماته سلام من الكذب والظلم بل تمت كلماته صدقا وعدلا . وغناه سلام من الحاجة الى غيره بوجه ما بل كل ما سواه محتاج اليه وهو غني عن كل ما سواه. وملكه سلام من منازع فيه أو مشارك أو معاون مظاهر أو شافع عنده بدون اذنه. والاهيته سلام من مشارك له فيها بل هو الله الذى لا إله إلا هو. وحلمه وعفوه وصفحه ومغفرته وتجاوزه سلام من أن تكون عن حاجة منه أو ذل أو مصانعة كما يكون من غيره بل هو محض جوده واحسانه وكرمه وكذلك عذابه وانتقامه وشدة بطشه وسرعة عقابه سلام من أن يكون ظلماً أو تشفياً أو غلظة أو قسوة بل هو

محض حكمته وعدله ووضعه الاشياء مواضعها وهو مما يستحق عايه الحمد والثناء كما يستحقه على احسانه وثوابه ونعمه بل لو وضع الثواب موضع العقوبة لكان مناقضا لحكمته ولعزته فوضعه العقوبة موضعها هو من حمده (١) وحكمته وعزته فهو سلام مما يتوهمْ أعداؤه والجاهلون به من خلاف حكمته. وقضاؤه وقدره سلام من العبث والجور والظلم ومن توهم وقوعه على خلاف الحكمة البالغة. وشرعه ودينه سلام من التناقض والاختلاف والاضطراب وخلاف مصلحة العباد ورحمتهم والاحسان اليهم وخلاف حكمته بل شرعه كله حكمة ورحمة ومصلحة وعدل وكذلك عطاؤه سلام من كونه معاوضة أو لحاجة إلى المعطى. ومنعه سلام من البخل وخوف الاملاق بل عطاؤه إحسان محض لا لمعاوضة ولا لحاجة ومنعه عدل محض وحكمة لا يشوبه بخل ولا عجز. واستواؤه وعلوه على عرشه سلام من أن يكون محتاجا الى ما يحمله أو يستوى عليه بل العرش محتاج اليه وحملته محتاجون اليه فهو الغنى عن العرش وعن حملته وعن كل ماسواه فهو استواء وعلو لا يشوبه حصر ولا حاجة إلى عرش ولا غيره ولا إحاطة شيء به سبحانه وتعالى بل كان سبحانه ولا عرش ولم يكن به حاجة اليه وهو الغنى الحميد بل استواؤه علي عرشه واستيلاؤه على خلقه من موجبات ملكه وقهره من غير حاجة الى عرش ولا غيره بوجه ما ونزوله كل ليلة إلى سماء الدنيا سلام مما يضاد علوّه وسلام مما يضاد غناه. وكماله سلام من كل مايتوهم معطل أو مشبه وسلام من أن يصير تحت شيء أو محصوراً فى شيء تعالى الله ربنا عن كل مايضاد كماله. وغناه وسمعه وبصره سلام من كل ما يتخيله مشبه أو يتقوله معطل. وموالاته لأوليائه سلام من أن تكون عن ذل كما يوالى المخلوق المخلوق بل هى موالاة رحمة وخير وإحسان وبر كما قال (وقل الحمد لله الذى لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك فى الملك ولم يكن له ولىّ من الذلّ) فلم ينف أن يكون له ولى مطلقا

(١) هكذا في النسخ ولعله من عدله

بل نفى أن يكون له ولي من الذل . وكذلك محبته لمحبيه وأوليائه سلام من عوارض محبة المخلوق للمخلوق من كونها محبة حاجة اليه أو تملق له أو انتفاع بقربه وسلام مما يتقوله المعطلون فيها. وكذلك ما أضافه إلى نفسه من اليد والوجه فانه سلام عما يتخيله مشبه أو يتقوله معطل . فتأمل كيف تضمن إسمه السلام كل ما نزه عنه تبارك وتعالى وكم ممن حفظ هذا الاسم لايدرى ما تضمنه من هذه الأسرار والمعانى والله المستعان المسؤل أن يوفق للتعليق على الأسماء الحسنى على هذا النمط إنه قريب مجيب ولنقطع ههنا الكلام على السؤال الأول *

فصل

(وأما السؤال الثانى) وهو هل السلام مصدر أو اسم مصدر ﴿ فالجواب ﴾ أن السلام الذى هو التحية إسم مصدر من سلم ومصدره الجارى عليه تسليم كعلم تعليما وفهم تفهيما وكلم تكليما والسلام من سلم كالكلام من كلم ﴿ فان قيل ﴾ وما الفرق بين المصدر والاسم ﴿ قلنا ﴾ بينهما فرقان لفظى ومعنوى . أما اللفظى فان المصدر هو الجارى على فعله الذى هو قياسه كالافعال من أفعل والتفعيل من فعّل والانفعال من انفعل والتفعلل من تفعلل وبابه . وأما السلام والكلام فليسا بجاريين على فعليهما ولو جريا عليه لقيل تسليم وتكليم . وأما الفرق المعنوى فهو أن المصدر دال على الحدث وفاعله فاذا قلت تكليم وتسليم وتعليم ونحو ذلك دل على الحدث ومن قام به فيدل التسليم علي السلام والمسلم وكذلك التكليم والتعليم . وأما إسم المصدر فانما يدل على الحدث وحده فالسلام والكلام لا يدل لفظه على مسلم ولا مكلم بخلاف التكليم والتسليم . وسر هذا الفرق أن المصدر فى قولك سلم تسليما وكلم تكليما بمنزلة تكرار الفعل فكأنك قلت سلم سلم وتكلم تكلم والفعل لايخلو عن فاعله أبداً . وأما إسم المصدر

فانهم جردوه لمجرد الدلالة علي الحدث وهذه النكتة من أسرار العربية فهـذا السلام الذى هو التحية . وأما السلام الذى هو اسم من أسماء الله ففيه قولان . أحدهما أنه كذلك اسم مصدر وإطلاقه عليه كاطلاق العدل عليه والمعنى أنه ذو السلام وذو العدل على حذف المضاف . والثانى أن المصدر بمعنى الفاعل هنا أى السالم كما سميت ليلة القدر سلاما أى سالمة من كل شر بل هى خير لاشر فيها . وأحسن من القولين وأقيس فى العربية أن يكون نفس السلام من أسمائه تعالى كالعدل وهو من باب إطلاق المصدر على الفاعل لكونه غالبا عليه مكررا منه كقولهم رجل صوم وعدل وزور وبابه . وأما السلام الذى هو بمعنى السلامة فهو مصدر نفسه وهو مثـل الجلال والجلالة فاذا حذفت التاء كان المراد نفس المصدر واذا أتيت بالتاء كان فيه إيذان بالتحديد بالمرة من المصـدر كالحب والحبة فالسلام والجمال والجلال كالجنس العام من حيث لم يكن فيه تاء التحديد والسلامة والجلالة والملاحة والفصاحة كلها تدل على الخصلة الواحدة . ألا ترى أن الملاحة خصلة من خصال الكمال والجلالة من خصال الجلال ولهذا لم يقولوا كمالة كما قالوا ملاحة وفصاحة لأن الكمال إسم جامع لصفات الشرف والفضل فلو قالوا كمالة لنقضوا الغرض المقصود من اسم الكمال فتأمـله . وعلى هذا جاء الحلاوة والاصالة والرزانة والرجاحة لأنها خصـلة من مطلق الكمال والجمال محـدودة فجاؤا فيها بالتاء الدالة على التحديد وعكسه الحماقة والرقاعة والنـذالة والسفاهة فانها خصال محدودة من مطلق العيب والنقص فجاؤا فى الجنس الذى يشمل الأنواع بغير تاء وجاؤا فى أنواعه وأفراده بالتاء وقد تقدم تقرير هذا المعنى وأيضا فلا حاجة الي إعادته . فتأمل الآن كيف جاء السلام مجرداً عن التاء إيذانا بحصول المسمى التام إذ لايحصل المقصود الا به فانه لو سلم من آفة ووقع فى آفة لم يكن قد حصل له السلام فوضح أن السلام لم يخرج عن المصدرية فى جميع وجوهه «فان قيل» فما الحـكمة فى مجيئه إسم مصدر ولم يجيء على أصل المصدر

﴿قيل﴾ هذا السر بديع وهو أن المقصود حصول مسمى السلامة المسلم عليه على الاطلاق من غير تقييد بفاعل فلما كان المراد مطلق السلامة من غير تعرض لفاعل أتوا باسم المصدر الدال على مجرد الفعل ولم يأتوا بالمصدر الدال علي الفعل والفاعل معاً فتأمله *

فصل

﴿وأما السؤال الثالث﴾ وهو أن قول المسلم سلام عليكم هل هو إنشاء أم خبر ﴿فجوابه﴾ أن هذا ونحوه من ألفاظ الدعاء متضمن للانشاء والاخبار فجهة الخبرية فيه لاتناقض جهة الانشائية وهذا موضع بديع يحتاج الى كشف وإيضاح فنقول الكلام له نسبتان نسبة الى المتكلم به نفسه ونسبة الى المتكلم فيه إما طلبا وإما خبراً وله نسبة ثالثة إلى المخاطب لايتعلق بها هذا الغرض وانما يتعلق تحقيقه بالنسبتين الأولين فباعتبار تينك النسبتين نشأ التقسيم الى الخبر والانشاء ويعلم أين يجتمعان وأين يفترقان فله بنسبته إلى قصد المتكلم وإرادته لثبوت مضمونه وصف الانشاء وله بنسبته إلى المتكلم فيه والاعلام بتحققه فى الخارج وصف الاخبار ثم تجتمع النسبتان في موضع وتفترقان فى موضع فكل موضع كان المعنى فيه حاصلا بقصد المتكلم وإرادته فقط فانه لايجامع فيه الخبر الانشاء نحو قوله بعتك كذا ووهبتكه وأعتقت وطلقت فان هذه المعانى لم يثبت لها وجود خارجى الا بارادة المتكلم وقصده فهى إنشاآت وخبريتها من جهة أخرى وهى تضمنها إخبار المتكلم عن ثبوت هذه النسبة فى ذهنه لكن ليست هذه هى الخبرية التى وضع لها لفظ الخبر وكل موضع كان المعنى حاصلا فيه من غير جهة المتكلم وليس المتكلم الا دعاؤه بحصوله ومحبته فالخبر فيه لايناقض الانشاء وهذا نحو سلام عليكم " ، السلامة المطلوبة لم تحصل بفعل المسلم وليس للمسلم الا

الدعاء بها ومحبتها فاذا قال سلام عليكم تضمن الاخبار بحصول السلامة والانشاء للدعاء بها وإرادتها وتمنيها وكذلك ويل له قال سيبويه هو دعاء وخبر ولم يفهم كثير من الناس قول سيبويه على وجهه بل حرفوه عما أراده به وإنما أراد سيبويه هذا المعنى أنها تتضمن الاخبار بحصول الويل له مع الدعاء به فتدبر هذه النكتة التى لا تجدها محررة فى غير هذا الموضع هكذا بل تجدهم يطلقون تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء من غير تحرير وبيان لمواضع اجتماعها وافتراقها . وقد عرفت بهذا أن قولهم سلام عليكم وويل له وما أشبه هذا أبلغ من إخراج الكلام فى صورة الطلب المجرد نحو اللهم سلمه ٭

فصل

﴿ وأما السؤال الرابع ﴾ وهو مامعنى السلام المطلوب عند التحية ﴿ ففيه قولان مشهوران﴾ أحدهما أن المعنى إسم السلام عليكم والسلام هنا هو الله عزوجل. ومعنى الكلام نزلت بركة اسمه عليكم وحلت عليكم ونحو هذا واختير فى هذا المعنى من أسمائه عز وجل اسم السلام دون غيره من الأسماء لما يأتى فى جواب السؤال الذى بعده واحتج أصحاب هذا القول بحجج منها ما ثبت فى الصحيح أنهم كانوا يقولون فى الصلاة « السلام على الله قبل عباده السلام على جبريل السلام على فلان فقال النبي ﷺ لا تقولوا السلام على الله فان الله هو السلام ولكن قولوا السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» فنهاهم النبي ﷺ أن يقولوا السلام علي الله لأن السلام على (١) المسلم عليه دعاء له وطلب أن يسلم والله تعالى هو المطلوب منه لا المطلوب له وهو المدعو لا المدعو له فيستحيل أن يسلم عليه بل هو المسلم على عباده كما سلم عليهم فى كتابه حيث

(١) في نسخة هو للمسلم عليه

يقول (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين) وقوله (سلام على ابراهيم * سلام على نوح * سلام على إلياسين) وقال فى يحيى (وسلام عليه) وقال لنوح (اهبط بسلام منا وبركات عليك) ويسلم يوم القيامة على أهل الجنة كما قال تعالى (لهم فيها فاكهة ولهم مايدعون سلام قولا من رب رحيم) فقولا منصوب على المصدر وفعله ما تضمنه سلام من القول لأن السلام قول . وفى مسند الامام أحمد وسنن ابن ماجه (١) من حديث محمد بن المنكدر عن جابر قال « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينا أهل الجنة فى نعيمهم إذ سطع لهم نور من فوقهم فرفعوا رؤسهم فاذا الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم وقال ياأهل الجنة سلام عليكم ثم قرأ قوله (سلام قولا من رب رحيم) ثم يتوارى عنهم فتبقى رحمته وبركته عليهم فى ديارهم » وفى سنن ابن ماجه مرفوعا « أول من يسلم عليه الحق يوم القيامة عمر » وقال تعالى (تحيتهم يوم يلقونه سلام) فهذا تحيتهم يوم يلقونه تبارك وتعالى ومحال أن تكون هذه تحية منهم له فانهم أعرف به من أن يسلموا عليه وقد نهوا عن ذلك فى الدنيا وإنما هذا تحية منه لهم والتحية هنا مضافة الى المفعول فهى التحية التى يحيون بها لا التحية التى يحيونه هم بها ولولا قوله تعالى فى سورة يس (قولا من رب رحيم) لاحتمل أن تكون التحية لهم من الملائكة كما قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) ولكن هذا سلام الملائكة اذا دخلوا عليهم وهم فى منازلهم من الجنة يدخلون مسلمين عليهم وأما التحية المذكورة فى قوله (تحيتهم يوم يلقونه سلام) فتلك تحية لهم وقت اللقاء كما يحيي الحبيب حبيبه اذا لقيه فماذا حرم المحجوبون عن ربهم يومئذ

يكفى الذى غاب عنك غيبته * فذاك ذنب عقابه فيه

والمقصود أن الله تعالى يطلب منه السلام فلا يمتنع فى حقه أن يسلم على عباده ولا يطلب له فلذلك لا يسلم عليه . وقوله صلى الله عليه وسلم « إن الله هو السلام » صريح فى

(١) في نسخة وسنن أبي داود

كون السلام إسما من أسمائه قالوا فاذا قال المسلم سلام عليكم كان معناه إسم السلام عليكم . ومن حججهم ما رواه أبو داود من حديث ابن عمر « أن رجلا سلم على النبي ﷺ فلم يرد عليه حتى استقبل الجدار ثم تيمم ورد عليه وقال إني كرهت أن أذكر الله إلا على طهر » قالوا ففي هذا الحديث بيان أن السلام ذكر الله وانما يكون ذكرا اذا تضمن إسما من أسمائه . ومن حججهم أيضا أن الكفار من أهل الكتاب لا يبدؤن بالسلام فلا يقال لهم سلام عليكم . ومعلوم أنه لا يكره أن يقال لأحدهم سلمك الله وما ذاك إلا أن السلام اسم من أسماء الله فلا يسوغ أن يطلب للكافر حصول بركة ذلك الاسم عليه . فهذه حجج كما ترى قوية ظاهرة . القول الثاني أن السلام مصدر بمعنى السلامة وهو المطلوب المدعوّ به عند التحية . ومن حجة أصحاب هذا القول أنه يذكر(١) بلا ألف ولام بل يقول المسلم سلام عليكم ولو كان اسما من أسماء الله لم يستعمل كذلك بل كان يطلق عليه معرفا كما يطلق عليه سائر أسمائه الحسنى فيقال « السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر » فان التنكير لا يصرف اللفظ الى معين فضلا عن ان يصرفه الى الله وحده بخلاف المعرف فانه ينصرف اليه تعيينا اذا ذكرت اسماؤه الحسنى ومن حججهم أيضا أن عطف الرحمة والبركة عليه في قوله سلام عليكم ورحمة الله وبركاته يدل على أن المراد به المصدر ولهذا عطف عليه مصدرين مثله ومن حججهم أيضا انه لو كان السلام هنا اسما من أسماء الله لم يستقم الكلام الا باضمار وتقدير يكون به مقيدا ويكون المعنى بركة اسم السلام عليكم فان الاسم نفسه ليس عليهم ولو قلت اسم الله عليك كان معناه بركة هذا الاسم ونحو ذلك من التقدير ومعلوم ان هذا التقدير خلاف الاصل ولا دليل عليه ومن حججهم أيضاً أنه ليس المقصود من السلام هذا المعنى وانما المقصود منه الايذان بالسلامة خبرا ودعاء كما يأتي في جواب السؤال الذي بعد هذا ولهذا كان السلام أمانا

(١) في نسخة أنه ينكر بلا

يتضمنه معنى السلامة وأمن كل واحد من المسلم والراد عليه من صاحبه قالوا فهذا كله يدل على أن السلام مصدر بمعنى السلامة وحذفت تاؤه لان المطلوب هذا الجنس لا المرة الواحدة منه والتاء تفيد التحديد كما تقدم وفصل الخطاب فى هذه المسئلة أن يقال الحق فى مجموع القولين فكل منهما بعض الحق والصواب فى مجموعهما وانما نبين ذلك بقاعدة قد أشرنا اليها مرارا وهى أن من دعا الله باسمائه الحسنى أن يسأل فى كل مطلوب ويتوسل اليه بالاسم المقتضى لذلك المطلوب المناسب لحصوله حتى كأن الداعى مستشفع اليه متوسل اليه به فاذا قال « رب اغفر لى وتب على انك أنت التواب الغفور » فقد سأله أمرين وتوسل اليه باسمين من أسمائه مقتضيين لحصول مطلوبه وكذلك قول النبى ﷺ لعائشة وقد سألته ما تدعو به إن وافقت ليلة القدر « قولى اللهم انك عفو كريم تحب العفو فاعف عنى » وكذلك قوله للصديق وقد سأله أن يعلمه دعاء يدعو به « اللهم انى ظلمت نفسى ظلما كثيرا وأنه لا يغفر الذنوب الا أنت فاغفر لى مغفرة من عندك وارحمنى انك أنت الغفور الرحيم » وهذا كثير جدا فلا نطول بايراد شواهده. واذا ثبت هذا فالمقام لما كان مقام طلب السلامة التى هى أهم ما عند الرجل أتى فى لفظها بصيغة اسم من أسماء الله وهو السلام الذى يطلب منه السلامة فتضمن لفظ السلام معنيين أحدهما ذكر الله كما فى حديث ابن عمر والثانى طلب السلامة وهو مقصود المسلم فقد تضمن سلام عليكم اسما من أسماء الله وطلب السلامة منه فتأمل هذه الفائدة وقريب من هذا ما روى عن بعض السلف انه قال فى آمين انه اسم من اسماء الله تعالى وأنكر كثير من الناس هذا القول وقالوا ليس فى أسمائه آمين ولم يفهموا معنى كلامه فانه انما أراد أن هذه الكلمة تتضمن اسمه تبارك وتعالى فان معناها استجب وأعط ما سألناك فهى متضمنة لاسمه مع دلالتها علي الطلب وهذا التضمن فى سلام عليكم أظهر لان السلام من أسمائه تعالى فهذا كشف سر المسئلة *

فصل

اذا عرف هذا فالحكمة فى طلبه عند اللقاء دون غيره من الدعاء ان عادة الناس الجارية بينهم أن يحيي بعضهم بعضاً عند لقائه وكل طائفة لهم فى تحيتهم ألفاظ وأمور اصطلحوا عليها وكانت العرب تقول فى تحيتهم بينهم فى الجاهلية أنعم صباحا وأنعموا صباحاً فيأتون بلفظة أنعموا من النعمة بفتح النون وهى طيب العيش والحياة ويصلونها بقولهم صباحا لان الصباح فى أول النهار فاذا حصلت فيه النعمة استصحب حكمها واستمرت اليوم كله فخصوها بأوله ايذانا بتعجيلها وعدم تأخرها الى أن يتعالى النهار وكذلك يقولون أنعموا مساء فان الزمان هو صباح ومساء فالصباح فى أول النهار الى بعد انتصافه والمساء من بعد انتصافه الى الليل ولهذا يقول الناس صبحك الله بخير ومساك الله بخير فهذا معنى أنعم صباحا ومساء الا أن فيه ذكر الله . وكانت الفرس يقولون فى تحيتهم هزا رساله ميمابي (١) أى تعيش الف سنة وكل أمة لهم تحية من هذا الجنس أو ماأشبهه ولهم تحية يخصون بها ملوكهم من هيئات خاصة عند دخولهم عليهم كالسجود ونحوه وألفاظ خاصة تتميز بها تحية الملك من تحية السوقة وكل ذلك مقصودهم به الحياة ونعيمها ودوامها ولهذا سميت تحية وهى تفعلة من الحياة كتكرمة من الكرامة لكن أدغم المثلان فصار تحية فشرع الملك القدوس السلام تبارك وتعالى لاهل الاسلام تحية بينهم سلام عليكم وكانت أولى من جميع تحيات الامم التى منها ماهو محال وكذب نحو قولهم تعيش الف سنة وماهو قاصر المعنى مثل أنعم صباحاً ومنها مالا ينبغى الا لله مثل السجود فكانت التحية بالسلام أولى من ذلك كله لتضمنها السلامة التي لاحياة ولا فلاح الا بها فهى الاصل المقدم

(١) في نسخة فارس هيمان

على كل شيء ومقصود العبد من الحياة انما يحصل بشيئين بسلامته من الشر وحصول الخير كله والسلامة من الشر مقدمة على حصول الخير وهى الاصل ولهذا انما يهتم الانسان بل كل حيوان بسلامته أولا ثم غنيمته ثانيا على أن السلامة المطلقة تتضمن حصول الخير فانه لو فاته حصل له الهلاك والعطب أو النقص والضعف. ففوات الخير يمنع حصول السلامة المطلقة فتضمنت السلامة نجاته من كل شر وفوزه بالخير فانتظمت الاصلين الذين لا تتم الحياة الا بهما مع كونها مشتقة من اسمه السلام ومتضمنة له وحذفت التاء منها لما ذكرنامن ارادة الجنس لا السلامة الواحدة. ولما كانت الجنة دار السلامة من كل عيب وشر وآفة بل قد سلمت من كل ماينغص العيش والحياة كانت تحية أهلها فيها سلام والرب يحييهم فيها بالسلام والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار فهذا سر التحية بالسلام عند اللقاء. وأما عند المكاتبة فلما كان المراسلان كل منهما غائب عن الآخر ورسوله اليه كتابه يقوم مقام خطابه له استعمل فى مكاتبته له من السلام مايستعمله معه لو خاطبه لقيام الكتاب مقام الخطاب *

فصل

(وأما السؤال الخامس) وهو تعدية هذا المعنى بعلى ﴿فجوابه﴾ بذكر مقدمة وهى مامعنى قوله سلمت فاذا عرف معناها عرف ان حرف على اليق به فاعلم ان لفظ سلمت عليه وصليت عليه ولعنت فلانا موضوعها الفاظ هى جمل طلبية وليس موضوعها معاني مفردة فقولك سلمت موضوعه قلت السلام عليك وموضوع صليت عليه قلت اللهم صل عليه أودعوت له وموضوع لعنته قلت اللهم العنه ونظير هذا سبحت الله قلت سبحان الله ونظيره وان كان مشتقا من لفظ الجملة هلل اذا قال لا إله الا الله وحمدل اذا قال الحمد لله وحوقل اذا قال لاحول

ولا قوة الا بالله وحيعل اذا قال حيّ على الصلاة وبسمل اذا قال بسم الله قال

وقد بسملت ليلي غداة لقيتها * الا حبذا ذاك الحبيب المبسمل

واذا ثبت هذافقولك سلمت عليه أى ألقيت عليه هذا اللفظ وأوضعته عليه إيذانا باشتمال معناه عليه كاشتمال لباسه عليه وكان حرف على اليق الحروف به فتأمله. وأما قوله تعالى (وأما ان كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين) فليس هذا سلام تحية ولو كان تحية لقال فسلام عليه كما قال(سلام على ابراهيم * سلام على نوح) ولـكن الآية تضمنت ذكر مراتب الناس وأقسامهم عند القيامة الصغرى حال القدوم على الله فذكر أنهم ثلاثة أقسام.مقرب له الروح والريحان وجنة النعيم.ومقتصد من أصحاب اليمين له السلامة فوعده بالسلامة ووعد المقرب بالغنيمة والفوز وان كان كل منهما سالما غانما ..وظالم بتكذيبه وضلاله فأوعده بنزل من حميم وتصلية جحيم فلما لم يكن المقام مقام تحية وانما هو مقام اخبار عن حاله ذكر مايحصل له من السلامة ﴿ فان قيل ﴾ فهذافرق صحيح لـكن مامعنى اللام فى قوله لك ومن هو المخاطب بهذا الخطاب وما معنى حرف من فى قوله من أصحاب اليمين فهذه ثلاثة أسئلة فى الآية ﴿ قيل ﴾ قد وفينا بحمد الله بذكر الفرق بين هذا السـلام فى الآيه وبين سلام التحية وهوالذى كان المقصود وهذه الاسئلة وان كانت متعلقة بالآية فهى خارجة عن مقصودنا ولـكن نجيب عنها إكمالا للفائدة بحول الله وق... كما لم نر أحدا من المفسرين شفى فى هذا الموضع الغليل ولا كشف حقيقة المعنى واللفظ بل منهم من يقول المعنى فسلم (١) لك إنك من أصحاب اليمين ومنهم من يقول غير ذلك مما هو حوم علي معناها من غير ورود فاعلم أن المدعو به من الخير والشر مضاف الى صاحبه بلام الاضافة الدالة علىحصوله له .ومن ذلك قوله تعالى (أولئك لهم اللعنة) ولم يقل عليهم اللعنة إيذانا بحصول معناها وثبوته لهم وكذلك قوله (ولـكم الويل

(١) في نسخة فسلام

مما تصفون) ويقول فى ضد هذا لك الرحمة ولك التحية ولك السلام ومنه هذه الآية (فسلام لك) أي ثبت لك السلام وحصل لك . وعلى هذا فالخطاب لكل من هو من هذا الضرب فهو خطاب للجنس أى فسلام لك يامن هو من أصحاب اليمين كما تقول هنيئا لك يامن هو منهم ولهذا والله أعلم أتى بحرف من فى قوله (من أصحاب اليمين) والجار والمجرور فى موضع حال أى سلام لك كائنا من أصحاب اليمين كما تقول هنيئاً لك من أتباع رسول الله وحزبه أى كائنا منهم والجار والمجرور بعد المعرفة ينتصب على الحال كما تقول أحببتك من أهل الدين والعلم أى كائناً منهم فهذا معنى هذه الآية وهو وإن خلت عنه كتب أهل التفسير فقد حام عليه منهم من حام وما ورد ولا كشف المعنى ولا أوضحه فراجع ماقالوه والله الموفق المنان بفضله *

فصل

﴿ وأما السؤال السادس ﴾ وهو ما الحكمة فى الابتداء بالنكرة هها مع أن الأصل تقديم الخبر عليها فهذا سؤال قد تضمن سؤالين . أحدهما حكمة الابتداء بالنكرة فى هذا الموضع . الثانى أنه إذ قد ابتدىء بها فهلا قدم الخبر على المبتدأ لأنه قياس الباب نحو فى الدار رجل ﴿ والجواب عن السؤال الأول ﴾ أن يقال النحاة قالوا إذا كان فى النكرة معنى الدعاء مثل سلام لك وويل له جاز الابتداء بها لأن الدعاء معنى من معانى الكلام فقد تخصصت النكرة بنوع من التخصيص فجاز الابتداء بها وهذا كلام لا حقيقة تحته فان الخبر أيضا نوع من أنواع الكلام ومع هذا فلا تكون جهة الخبر مسوغة للابتداء بالنكرة فكيف تكون جهة الدعاء مسوغة للابتداء بها . وأما الفرق بين كون الدعاء نوعاً والخبر نوعا والطلب نوعاً وهل يفيد ذلك تعيين مسمى النكرة حتى يصلح الاخبار عنها فان

المانع من الاخبار عنها ما فيها من الشياع والابهام الذى يمنع من تحصيلها عند المخاطب فى ذهنه حتى يستفيد نسبة الاسناد الخبرى اليها ولا فرق فى ذلك بين كون الكلام دعاء أو خبراً .وقول من قال إن الابتداء بالنكرة إنما امتنع حيث لا يفيد نحو رجل فى الدنيا ورجل مات ونحو ذلك فاذا أفادت جاز الابتداء بها من غير تقييد بضابط ولا حصر بعد.وأحسن من تقييد ذلك بكون الكلام دعاء أو فى قوة كلام آخر وغير ذلك من الضوابط المذكورة وهذه طريقة إمام النحو سيبويه فانه فى كتابه لم يجعل للابتداء بها ضابطا ولا حصره بعدد بل جعل مناط الصحة الفائدة وهذا هو الحق الذى لا يثبت عند النظر سواه وكل من تكلف ضابطا فانه ترد عليه ألفاظ خارجة عنه فاما أن يتمحل لردها الى ذلك الضابط وإما أن يفردها بضوابط أخر حتى آل الأمر ببعض النحاة الي أن جعل في الباب ثلاثين ضابطا وربما زاد غيره عليها وكل هذا تكلف لا حاجة اليه واسترحت من شر أهر ذا ناب وبابه ﴿ فان قلت ﴾ فما عندك من الضابط إذا سلكت طريقتهم فى ذلك ﴿ قلت ﴾ اسمع الآن قاعدة جامعة فى هذا الباب لا يكاد يشذ عنها شيء منه.أصل المبتدأ أن يكون معرفة أو مخصوصاً بضرب من ضروب التخصيص بوجه تحصل الفائدة من الاخبار عنه فان انتفت عنه وجوه التخصيص بأجمعها فلا يخبر عنه إلا أن يكون الخبر مجروراً مفيداً معرفة مقدماً عليه بهذه الشروط الأربعة لأنه اذا تقدم وكان معرفة صار كأن الحديث عنه وكأن المبتدأ المؤخر خبر عنه . ومثال ذلك إذا قلت على زيد دين فانك تجد هذا الكلام فى قوة قولك زيد مديان أو مدين فمحط الفائدة هو الدين وهو المستفاد من الأخبار فلا تنحبس فى قيود الأوضاع وتقول على زيد جار ومجرور فكيف يكون مبتدأ فأنت تراه هو المخبر عنه فى الحقيقة وليس المقصود الاخبار عن الدين بل عن زيد بأنه مديان وإن كشف ذهنك عن هذا فراجع شروط المبتدأ وشروط الخبر وإن لم يكن الخبر مفيداً لم تفد المسئلة شيئاً وكان لا فرق بين

تقديم الخبر وتأخيره كما اذا قلت فى الدنيا رجل كان في عدم الفائدة بمنزلة قولك رجل فى الدنيا فهنا لم تمتنع الفائدة بتقديم ولا تأخير وإنما امتنعت من كون الخبر غير مفيد ومثل هذا قولك فى الدار امرأة فانه كلام مفيد لأنه بمنزلة قولك الدار فيها امرأة فأخبرت عن الدار بحصول المرأة فيها فى اللفظ والمعنى فانك لم ترد الاخبار عن المرأة بأنها فى الدار ولو أردت ذلك لحصلت حقيقة الخبر عنه أولا ثم أسندت اليه الخبر وإنما مقصودك الاخبار عن الدار بأنها مشغولة بامرأة وأنها اشتملت على امرأة فهذا القدر هو الذى حسن الاخبار عن النكرة ههنا فانها ليست خبراً فى الحقيقة وإنما هي فى الحقيقة خبر عن المعرفة المتقدمة فهذا حقيقة الكلام وأما تقديره الاعرابى النحوى فهو أن المجرور خبر مقدم والنكرة مرفوعة بالابتداء ﴿ فان قلت ﴾ فمن اين امتنع تقديم هذا المبتدا فى اللفظ فلا تقول امرأة فى الدار ودين على زيد قلت لان النكرة تطلب الوصف طلبا حثيثا فيسبق الوهم الى أن الجار والمجرور وصف لها لاخبر عنها اذ ليس من عادتها الاخبار عنها الا بعد الوصف لها فيبقى الذهن متطلعاً الى ورود الخبر عليه وقد سبق الى سمعه ولكن لم يتيقن أنه الخبر بل يجوز أن يكون وصفا فلا تحصل به الفائدة بل يبقى فى ألم الانتظار للخبر والترقب له فاذا قدمت الجار والمجرور عليها استحال أن يكون وصفا لها لانه لا يتقدم موصوفه فذهب وهمه الي أن الاسم المجرور المقدم هو الخبر والحديث عن النكرة وهو محط الفائدة اذا عرفت هذا فمن التخصيصات المسوغة للابتداء بها أن تكون موصوفة نحو (ولعبد مؤمن خير من مشرك) أو عامة نحو ما أحد خير من رسول الله وهل أحد عندك . ومن ذلك أن تقع فى سياق التفضيل نحو قول عمر تمرة خير من جرادة فان التفضيل نوع من التخصيص بالعموم اذ ليس المراد واحدة غير معينة من هذا الجنس بل المراد أن هذا الجنس خير من هذا الجنس وأتى بالتاء الدالة على الوحدة ايذانا بان هذا التفضيل ثابت لكل فرد فرد

من أفراد الجنس ومنه تأويل سيبويه في قوله تعالى (طاعة وقول معروف) فانه قدره طاعة أمثل وقول معروف أشبه وأجدر بكم وهذا أحسن من قول بعضهم أن المسوغ للابتداء بها ههنا العطف عليها لان المعطوف عليها موصوف فيصح الابتداء به وانما كان قول سيبويه أحسن لان تقييد المعطوف بالصفة لايقتضي تقييد المعطوف عليه بها ولو قلت طاعة أمثل لساغ ذلك وان لم يعطف عليها . ومنه وقوع النكرة فى سياق تفصيل بعد اجمال كما اذا قلت أقسم هذه الثياب بين هؤلاء فثوب لزيد وثوب لعمرو وثوب لبكر فان النكرة ههنا تخصصت وتعينت وزال إبهامها وشياعها فى جنس الثياب بل تخصصت بتلك الثياب المعينة فكأنك قلت ثوب منها لزيد وثوب منها لعمرو وهذا تقييد وتخصيص ومنه الابتداء بالنكرة اذا لم يكن الكلام خبرا محضا بل فيه معنى التزكية والمدح فمن ذلك قولهم أمت فى الحجر لافيك لانهم لم يقولوا أمت فى(١) الحجر وسكتوا حتى قرنوه بقولهم لافيك فصار معنى الكلام نسبة الأمت الى الحجر أقرب من نسبته اليك والأمت بالحجر أليق به منك لانهم أرادوا تزكية المخاطب ونفي العيب عنه ولم يريدوا الاخبار عن أمت بانه في الحجر بل هو فى حكم النفي عن الحجر وعن المخاطب معا الا أن نفيه عن المخاطب أوكد واذا دخل الحديث معنى النفي فلا غرو ان يبتدأ بالنكرة لما فيه من العموم والفائدة ومن هذا قولهم شر أهر ذاناب وفيه تقديران. أحدهما أنه على الوصف أى شر عظيم اوشر مخوف أهره . والثانى انه فى معنى كلام آخر وهو ماأهر ذاناب الاشر أو انما أهره شر ولاريب فى صحة المسئلة على وجه الفاعلية فهكذا اذا كانت على وجه المبتدأ والخبر الذى فى معناه ومنه قولهم شر ماجاء به لأن معنى الكلام ماجاء به الاشر فأدت ما الزائدة هنا معنى شيئين النفي والايجاب كما أدته فى قولك انما جاء به شر وفى قوله تعالى (فقليلا مايؤمنون) اى مايؤمنون الا قليلا وقليلا مايذكرون .وقوله(فبما

(١) فى القاموس الأمت العوج والعيب فى الفم وفى الثوب والحجر

نقضهم ميثاقهم لعناهم) اي مالعناهم الا بنقضهم ميثاقهم ونحو فبما رحمة من الله لنت لهم اى مالنت لهم الا برحمة من الله ولا تسمع قول من يقول من النحاة ان ما زائدة فى هذه المواضع فانه صادر عن عدم تأمل ﴿فان قيل﴾ فمن أين لكم أفادة ماهذه المعنيين المذكورين من النفى والايجاب وهى لو كانت على حقيقتها من النفى الصريح لم تفد الا معنى واحدا وهو النفي فاذا لم يكن النفي صريحا فيها كيف تفيد معنيين ﴿قيل﴾ نحن لم ندع أنها افادت النفى والايجاب بمجردها ولكن حصل ذلك منها ومن القرائن المحتفة بها فى الكلام أما قولهم شر ماجاء به فلما انتظمت مع الاسم النكرة والنكرة لايبتدأ بها فلما قصد الى تقديمها علم ان فائدة الخبر مخصوصة بها وأكد ذلك التخصيص بما فانتفى الأمر عن غير الاسم المبتدأ ولم يكن إلا له حتى صار المخاطب يفهم من هذا مايفهم من قوله ماجاء به الاشر واستغنوا هنا بماهذه عن ما النافية وبالابتداء بالنكرة عن إلا. وأما قولك انما زيد قائم فقد انتظمت بان وامتزجت معها وصارتا كلمة واحدة وان تعطى الايجاب الذى تعطيه إلا وما تعطى النفى ولذلك جاز انما يقوم انا ولا تكون أنا فاعله إلا إذا فصلت من الفعل بالا تقول مايقوم إلا أنا ولا تقول يقوم أنا فاذا قلت انما قام أنا صرت كأنك لفظت بما مع الا قال

ادافع عن اعراض قومى وانما * يدافع عن أعراضهم اناا ومثلي ،

فاذا عرفت ان زيادتها مع ان واتصالها بها اقتضى هذا النفى والايجاب فانقل هذا المعنى الى اتصالها بحرف الجر من قوله (فبما رحمة من الله) و (فبما نقضهم ميثاقهم) وتأمل كيف تجد الفرق بين هذا التركيب وبين أن يقال فبرحمة من الله وفبنقضهم ميثاقهم وانك تفهم من تركيب الآية مالنت لهم الا برحمة من الله وما لعناهم الا بنقضهم ميثاقهم وكذلك قوله فقليلا مايؤمنون دات على النفى بلفظها وعلى الايجاب بتقديم ماحقه التأخير من المعمول وارتباط مابه مع تقديم كما قرر فى قولهم شر ماجاء به وقد بسطنا هذا فى كتاب الفتح المكى وبينا هناك انه ليس فى القرآن حرف

زائد وتكلمنا على كل ماذكر فى ذلك وبينا ان كل لفظة لها فائدة متجددة زائدة على أصل التركيب ولاينكر جريان القلم الى هذه الغاية وان لم يكن من غرضنا فانها أهم من بعض مانحن فيه وبصدده فلنرجع الى المقصود فنقول الذى صحح الابتداء بالنكرة فى سلام عليكم ان المسلم لما كان داعيا وكان الاسم المبتدا النكرة هو المطلوب بالدعاء صارهو المقصود المهتم به وينزل منزلة قولك أسأل الله سلاما عليكم وأطلب من الله سلاما عليك فالسلام نفس مطلوبك ومقصودك ألا ترى انك لو قلت أسأل الله عليك سلاما لم يجز وهذا فى قوته ومعناه فتأمله فانه بديع جدا ﴿فان قلت﴾ فاذا كان فى قوته فهلا كان منصوبا مثل سقيا ورعيا لا نه فى معنى سقاك الله سقيا ورعاك رعيا قلت سيأتى جواب هـذا فى جواب السؤال العاشر فى الفرق بين سلام ابراهيم وسلام ضيفه ان شاء الله. وأيضا فالذى حسن الابتداء بالنكرة ههنا انها فى حكم الموصوفة لأن المسلم اذا قال سلام عليكم فانما مراده سلام منى عليك كما قال تعالى (اهبط بسلام منا) ألا ترى ان مقصود المسلم اعلام من سلم عليه بأن التحية والسلام منه نفسه لما فى ذلك من حصول مقصود السلام من التحيات والتواد والتعاطف فقد عرفت جواب السؤالين لم ابتدىء بالنكرة ولم قدمت على الخبر بخلاف الباب فى مثل ذلك والله اعلم *

فصل

﴿وأما السؤال السابع﴾ وهو أنه لم كان فى جانب المسلم تقديم السلام وفى جانب الراد تقديم المسلم عليه ﴿فالجواب عنه﴾ إن فى ذلك فوائد عديدة. أحدها الفرق بين الرد والابتداء فانه لو قال له فى الرد السلام عليكم أو سلام عليكم لم يعرف أهذا رد لسلامه عليه أم ابتداء تحية منه فاذا قال عليك السلام عرف أنه قد رد عليه تحيته ومطلوب المسلم من المسلم عليه أن يرد عليه سلامه ليس مقصوده أن يبدأه بسلام كما ابتداه به ولهذا السر والله أعلم نهى النبي صلى الله عليه وسلم المسلم عليه

بقوله عليك السلام عن ذلك فقال « لا تقل عليك السلام فان عليك السلام تحية الموتى » وسيأتي الكلام على هذا الحديث ومعناه في موضعه . أفلا ترى كيف نهاه النبي ﷺ عن ابتداء السلام بصيغة الرد التي لا تكون إلا بعد تقديم سلام وليس في قوله « فانها تحية الموتى » مايدل على أن المشروع في تحايا الموتى كذلك كما سنذكره وإذا كانوا قد اعتمدوا الفرق بين سلام المبتدىء وسلام الراد خصوا المبتدىء بتقديم السلام لأنه هو المقصود وخصوا الراد بتقديم الجار والمجرور الفائدة الثانية وهي ان سلام الراد يجرى مجرى الجواب ولهذا يكتفى فيه بالكلمة المفردة الدالة على أختها فلو قال وعليك لكان متضمنا للرد كما هو المشروع في الرد على أهل الكتاب مع أنا مأمورون أن نرد علي من حيانا بتحية مثل تحيته وهذا من باب العدل الواجب لكل أحد فدل علي أن قول الراد وعليك مماثل لقول المسلم سلام عليك لكن اعتمد في حق المسلم إعادة اللفظ الأول بعينه تحقيقا للمماثلة ودفعا لتوهم المسلم عدم رده عليه لاحتمال أن يريد عليك شيء آخر وأما أهل الكتاب فلما كانوا يحرفون السلام ولا يعدلون فيه وربما سلموا سلاما صحيحا غير محرف ويشتبه الأمر في ذلك علي الراد ندب إلى اللفظ المفرد المتضمن لرده عليهم نظير ما قالوه ولم تشرع له الجملة التامة لأنها إما أن تتضمن من التحريف مثل ماقالوا ولا يليق بالمسلم تحريف السلام الذى هو تحية أهل الاسلام ولا سيما وهو ذكر الله كما تقدم لأجل تحريف الكافر له وإما أن يرد سلاما صحيحا غير محرف مع كون المسلم محرفا للسلام فلا يستحق الرد الصحيح فكان العدول إلى المفرد وهو عليك هو مقتضى العدل والحكمة مع سلامته من تحريف ذكر الله . فتأمل هذه الفائدة البديعة . والمقصود أن الجواب يكفى فيه قولك وعليك وإنما كمل تكميلا للعدل وقطعا للتوهم ﴿ الفائدة الثالثة ﴾ وهي أقوى مما تقدم أن المسلم لما تضمن سلامه الدعاء للمسلم عليه بوقوع السلامة عليه وحلولها عليه وكان الرد متضمنا لطلب أن يحل عليه من ذلك مثل مادعا به فانه إذا قال

وعليك السلام كان معناه وعليك من ذلك مثل ما طلبت لى كما إذا قال غفر الله لك فانك تقول له ولك يغفر ويكون هذا أحسن من قولك وغفر الك وكذا إذا قال رحمة الله عليك تقول وعليك وإذا قال عفا الله عنك تقول وعنك وكذلك نظائره لأن تجريد القصد إلى مشاركة المدعو له للداعى فى ذلك الدعاء لا إلى إنشاء دعاء مثل مادعا به فكأنه قال ولك أيضا وعنك أيضا أى وأنت مشارك لى فى ذلك مماثل لى فيه لا أنفرد به عنك ولا أختص به دونك ولا ريب أن هذا المعنى يستدعى تقديم المشارك المساوى فتأمله *

فصل

﴿ وأما السؤال الثامن ﴾ وهو ما الحكمة فى ابتداء السلام بلفظ النكرة وجوابه بلفظ المعرفة فتقول سلام عليكم فيقول الرادُّ وعليك السلام فهذا سؤال يتضمن لمسئلتين . إحداهما هذه . والثانية اختصاص النكرة بابتداء المكاتبة والمعرفة بآخرها والجواب عنها بذكر أصل نمهده ترجع اليه مواقع التعريف والتنكير فى السلام . وهو أن السلام دعاء وطلب وهم فى ألفاظ الدعاء والطلب إنما يأتون بالنكرة إما مرفوعة على الابتداء أو منصوبة علي المصدر فمن الأول ويل له ومن الثانى خيبة له وجدعا وعقراً وتربا وجندلا هذا فى الدعاء عليه . وفى الدعاء له سقياً ورعيا وكرامة ومسرة فجاء سلام عليكم بلفظ النكرة كما جاء سائر ألفاظ الدعاء . وسر ذلك أن هذه الألفاظ جرت مجرى النطق بالفعل ألا ترى أن سقيا ورعيا وخيبة جرى مجرى سقاك الله ورعاك وخيبه وكذلك سلام عليك جار مجرى سلمك الله والفعل نكرة فأحبوا ان يجعلوا اللفظ الذى هو جار مجراه وكالبدل منه نكرة مثله واما تعريف السلام فى جانب الراد فنذكر ايضا اصلا يعرف به سره وحكمته وهو ان الألف واللام إذا دخلت على إسم

السلام تضمنت أربعة فوائد احداها الاشعار بذكر الله تعالى لأن السلام المعرف من أسمائه كما تقدم تقريره (الفائدة الثانية) إشعارها بطلب معنى السلامة منه للمسلم عليه لأنك متى ذكرت إسما من أسمائه فقد تعرضت به وتوسلت به الى تحصيل المعنى الذى اشتق منه ذلك الاسم (الفائدة الثالثة) إن الألف واللام يلحقها معنى العموم فى مصحوبها والشمول فيه فى بعض المواضع (الفائدة الرابعة) أنها تقوم مقام الاشارة إلى المعين كما تقول ناولنى الكتاب واسقنى الماء وأعطنى الثوب لما هو حاضر بين يديك فانك تستغنى بها عن قولك هذا فهى مؤدية معنى الاشارة وإذا عرفت هذه الفوائد الاربع فقول الرادّ وعليك السلام بالتعريف متضمن للدلالة على أن مقصوده من الرد مثل ما ابتدىء به وهو هو بعينه فكأنه قال ذلك السلام الذى طلبته لى مردود عليك وواقع عليك فلو أتى بالرد منكرا لم يكن فيه اشعار بذلك لأن المعرف وأن تعدد ذكره واتحد لفظه فهو شيء واحد بخلاف المنكر ومن فهم هذا فهم معنى قول النبي ﷺ لن يغلب عسر يسرين فانه أشار الى قوله تعالى ﴿فان مع العسر يسراً ان مع العسر يسراً﴾ فاليسر وان تكرر مرتين فتكرر بلفظ المعرفة فهو واحد واليسر تكرر بلفظ النكرة فهو يسران فالعسر محفوف بيسرين يسر قبله ويسر بعده فلن يغلب عسر يسرين وفائدة ثانية وهى ان مقامات رد السلام ثلاثة. مقام فضل. ومقام عدل. ومقام ظلم فالفضل أن يرد عليه أحسن من تحيته والعدل ان ترد عليه نظيرها والظلم أن تبخسه حقه وتنقصه منها فاختير للراد أكمل اللفظتين وهو المعرف بالاداة التى تكون للاستغراق والعموم كثيرا ليتمكن من الاتيان بمقام الفضل وفائدة ثالثة وهى أنه قد تقدم أن المناسب فى حقه تقديم المسلم عليه على السلام فلو نكره وقال عليك سلام لصار بمنزلة قولك عليك دين وفى الدار رجل فخرجه مخرج الخبر المحض واذا صار خبرا بطل معنى التحية لأن معناها الدعاء والطلب فليس بمسلم من قال عليك سلام انما المسلم من قال سلام عليك فعرف سلام الراد باللام اشعارا بالدعاء المخاطب

وانه راد عليه التحية طالب له السلامة من اسم السلام والله أعلم *

فصل

وأما المسئلة الثانية وهى ابتداء السلام فى المكاتبة بالنكرة واختتامها بالمعرفة فابتداؤها بالنكرة كما تقدم فى ابتداء السلام النطقى بها سواء فان المكاتبة قائمة مقام النطق وأما تعريفه فى آخر المكاتبة ففيه ثلاث فوائد. أحدها ان السلام الأول قد وقع الأنس بينهما به وهو مؤذن بسلامه عليه خصوصا فكأنه قال سلام منى عليك كما تقدم وهذا أيضاً من فوائد تنكر السلام الابتدائي للإيذان بانه سلام مخصوص من المسلم فلما استقر ذلك وعلم فى صدر الكتاب كان الاحسن أن يسلم عليه سلاما هو أعم من الأول لئلا يبقى تكرارا محضا بل يأتى بلفظ يجمع سلامه وسلام غيره فيكون قد جمع له بين السلامتين الخاص منه والعام منه ومن غيره ولهذه الفائدة استحسنوا أن يكون قول الكاتب وفلان يقرئك السلام وفلان فى آخر المكاتبة بعد والسلام عليك لهذا الغرض ﴿ الفائدة الثانية ﴾ أنه قد تقدم أن السلام المعرف اسم من أسماء الله وقد افتتح الكاتب رسالته بذكر الله فناسب أن يختمها باسم من أسمائه وهو السلام ليكون اسمه تعالى في أول الكتاب وآخره وهذه فائدة بديعة ﴿ الفائدة الثالثة ﴾ بديعة جدا وهى جواب السؤال التاسع بعد هذا وهى ان دخول الواو العاطفة فى قول الكاتب والسلام عليكم ورحمة الله فيها وجهان أحدهما قول ابن قتيبة انها عطف على السلام المبدوء به فكأنه قال والسلام المتقدم عليكم والقول الثانى انها لعطف فصول الكتاب بعضه على بعض فهى عطف لجملة السلام على ماقبلها من الجمل كما تدخل الواو فى تضاعيف الفصول وهذا أحسن من قول ابن قتيبة لوجوه منها ان الكلام بين السلامين قد طال فعطف آخره بعد طوله على أوله قبيح غير مفهوم من السياق. الثانى انه اذا حمله

على ذلك كان السلام الثانى هو الاول بعينه فلم يفد فائدة متجددة وفى ذلك شح بسلام متجدد واخلال بمقاصد المتكاتبين من تعداد الجمل والفصول واقتضاء كل جمله لفائدة غير الفائدة المتقدمة حتى ان قارىء الكتاب كلما قرأ جملة منه لفائدة غير الفائدة المتقدمة تطلعت نوازع قلبه الى استفادة مابعدها فاذا كررت له فائدة واحدة مرتين سئمتها نفسه فكان اللائق بهذا المقصود ان يجدد له سلاما غير الأول يسره به كما سره بالاول وهو السلام العام الشامل ولما فرغ الكاتب من فصول كتابه وختمها أتى بالواو العاطفة مع السلام المعرف فقال والسلام عليكم أى وبعد هذا كله السلام عليكم وقد تقدم ان السلام اذا انبنى على اسم مجرور قبله وكان سلام رد لا ابتداء فانه يكون معرفا نحو وعليك السلام ولما كان سلام المكاتب ههنا ليس بسلام رد قدم السلام على المجرور فقال والسلام عليكم وأتى باللام لتفيد تجديد سلام آخر والله أعلم . وهذه فصاحة غريبة وحكمة سلفية موروثة عن سلف الأمة وعن الصحابة فى مكاتباتهم وهكذا كانوا يكتبون الى نبيهم صلوات الله وسلامه عليه وقد فرغنا من جواب السؤال التاسع المتعلق بواو العطف *

فصل

وأما السؤال العاشر وهو السر فى نصب سلام ضيف ابراهيم الملائكة ورفع سلامه ﴿ فالجواب ﴾ أنك قد عرفت قول النحاة فيه أن سلام الملائكة تضمن جملة فعلية لأن نصب السلام يدل على سلمنا عليك سلاما وسلام ابراهيم تضمن جملة اسمية لان رفعه يدل على أن المعنى سلام عليكم والجملة الاسمية تدل على الثبوت والتقرر والفعلية تدل على الحدوث والتجدد فكان سلامه عليهم أكمل من سلامهم عليه وكان له من مقامات الرد ما يليق بمنصبه صلى الله عليه وسلم وهو مقام الفضل اذ حياهم بأحسن من تحيتهم هذا تقرير ما قالوه

وعندى فيه جواب أحسن من هذا وهو انه لم يقصد حكاية سلام الملائكة فنصب قوله سلاما انتصاب مفعول القول المفرد كأنه قيل قالوا قولا سلاما وقالوا سدادا وصوابا ونحو ذلك فان القول انما تحكي به الجمل وأما المفرد فلا يكون محكيا به بل منصوب به انتصاب المفعول به ومن هذا قوله تعالى (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) ليس المراد أنهم قالوا هذا اللفظ المفرد المنصوب وانما معناه قالوا قولا سلاما مثل سدادا وصوابا وسمى القول سلاما لانه يؤدى معنى السلام ويتضمنه من رفع الوحشة وحصول الاستيناس. وحكي عن ابراهيم لفظ سلامه فأتى به على لفظه مرفوعا بالابتداء محكيا بالقول ولولا قصد الحكاية لقال سلاما بالنصب لان ما بعد القول اذا كان مرفوعا فعلي الحكاية ليس الا فحصل من الفرق بين الكلامين فى حكاية سلام ابراهيم ورفعه ونصب ذلك اشارة الي معنى لطيف جدا وهو أن قوله سلام عليكم من دين الاسلام المتلقى عن أمام الحنفاء وأبى الانبياء وانه من ملة ابراهيم التى أمر الله بها وباتباعها فحكى لنا قوله ليحصل الاقتداء به والاتباع له ولم يحك قول أضيافه وانما أخبر به على الجملة دون التفصيل . والله أعلم فزن هذا الجواب والذى قبله بميزان غير جائر يظهر لك أقواهما وبالله التوفيق *

فصل

﴿وأما السؤال الحادى عشر﴾ وهو نصب السلام من قوله تعالى (واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) ورفعه فى قوله حكاية عن مؤمنى أهل الكتاب (سلام عليكم لا نبتغى الجاهلين) فالجواب عنه أن الله سبحانه مدح عباده الذين ذكرهم فى هذه الآيات بأحسن أوصافهم وأعمالهم فقال (وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) فسلاما هنا صفة لمصدر محذوف

هو القول نفسه أى قالوا قولا سلاما أى سدادا وصوابا وسليما من الفحش والخنا (١) ليس مثل قول الجاهلين الذين يخاطبونهم بالجهل فلو رفع السلام هنا لم يكن فيه المدح المذكور بل كان يتضمن أنهم اذا خاطبهم الجاهلون سلموا عليهم وليس هذا معنى الآية ولا مدح فيه وانما المدح فى الاخبار عنهم بأنهم لايقابلون الجهل بجهل مثله بل يقابلونه بالقول السلام فهو من باب دفع السيئة بالتى هى أحسن التى لايلقاها الا ذو حظ عظيم وتفسير السلف وألفاظهم صريحة بهذا المعنى وتأمل كيف جمعت الآية وصفهم فى حركتى الارجل والالسن بأحسنها وألطفها وأحكها وأوقرها فقال الذين يمشون على الارض هونا أى بسكينة ووقار والهون بفتح الهاء من الشىء الهين وهو مصدر هان هونا أى سهل ومنه قولهم يمشى على هيئته ولا أحسبها الا مولدة ومع هذا فهى قياس اللفظة فانها على بناء الحالة والهيئة فهى فعلة من الهون وأصلها هونة فقلبت واوها ياء لانكسار ماقبلها فاللفظة صحيحة المادة والتصريف وأما الهون بالضم فهو الهوان فاعطوا حركة الضم القوية للمعنى الشديد وهو الهوان واعطوا حركة الفتح السهلة للمعنى السهل وهو الهون فوصف مشيهم بانه مشى حلم ووقار وسكينة لامشى جهل وعنف وتبختر ووصف نطقهم بان سلام فهو نطق حلم وسكينة ووقار لانطق جهل وفحش وخناء وغلظة فلهذا جمع بين المشى والنطق فى الآية فلا يليق بهذا المعنى الشريف العظيم الخطير أن يكون المراد منه سلام عليكم فتأمله .وأما قوله تعالى (واذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغى الجاهلين) فانها وصف لطائفة من مؤمنى أهل الكتاب قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة فآمنوا به فعيرهم المشركون وقالوا قبحتم من وفد بعثكم قومكم لتعلموا خبر الرجل ففارقتم دينكم وتعتموه ورغبتم عن دين قومكم فاخبر عنهم بانهم خاطبوهم خطاب متاركة واعراض وهجر جميل فقالوا لنا اعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم

(١) يقال خنا خنوا وخنى كرضى أفحش ومصدر رضى رضا والاسم الرضاء اه

لاتبتغى الجاهلين و كان رفع السلام متعينا لأنه حكاية ماقد وقع ونصب السلام فى آيه الفرقان متعينا لأنه تعليم وارشاد لما هو الأكمل والأولى للمؤمن أن يعتمده اذا خاطبه الجاهل فتأمل هـذه الاسرار التى ادناها يساوى رحلة والله المحمود وحده على ماّمنّ به وانعم

وهى المواهب من رب العباد فما * يقال لولا ولا هلا ولا فلما،

فصل

(وأما السؤال الثانى عشر) وهو ما الحكمة فى تسليم الله على أنبيائه ورسله والسلام هو طلب ودعاء فكيف يتصور من الله فهـذا سؤال له شأن ينبغى الاعتناء به ولا يهمل أمره وقلّ من يدرك سره الا من رزقه الله فهما خاصا وعناية وليس هذا من شأن ابناء الزمان الذين غاية فاضلهم نقلا ان يحكى قيلا وقالا وغاية فاضلهم بحثا أن يبدى احتمالا ويبرز اشكالا وأما تحقيق العلم كما ينبغى

فللحروب أناس قائمون بها * وللدواوين كتاب وحسّاب

وقد كان الأولى بنا الامساك وكف عنان القلم وان نجرى معهم فى ميدانهم ونخاطبهم بما يألفونه وأن لانجلو عرائس المعانى على ضرير ولانزف خودها الى عنين ولكن هذه سلعة وبضاعة لها طلاب وعروس لها خطاب فستصير الى أهلها وتهدي الى بعلها ولاتستطل الخطابة فانها نفثة مصدور فلنرجع الى المقصود فنقول لاريب ان الطلب يتضمن امورا ثلاثة طالبا ومطلوبا ومطلوبا منه ولاتتقوم حقيقته الا بهذه الأركان الثلاثة وتغاير هذه ظاهر اذا كان الطالب يطلب شيئا من غيره كما هو الطلب المعروف مثل من يأمر غيره وينهاه ويستفهمه وأما اذا كان طالبا من نفسه فهنا يكون الطالب هو المطلوب منه ولم يكن هنا الا ركنان طالب ومطلوب والمطلوب منه هو الطالب نفسه (فان قيل) كيف يعقل اتحاد الطالب والمطلوب منه

وهما حقيقتان متغايرتان فكما لا يتحد المطلوب والمطلوب منه ولا المطلوب والطالب فكذلك لا يتحد الطالب والمطلوب منه فكيف يعقل طلب الانسان من نفسه قيل هذا هو الذى أوجب غموض المسألة واشكالها ولا بد من كشفه وبيانه فنقول الطلب من باب الارادات والمريد كما يريد من غيره ان يفعل شيئا فكذلك يريد من نفسه هو ان يفعله والطلب النفسي وان لم يكن الارادة فهو أخص منها والارادة كالجنس له فكما يعقل أن يكون المريد يريد من نفسه فكذلك يطلب من نفسه والفرق بين الطالب والارادة وما قيل فى ذلك مكان غير هذا. والمقصود ان طلب الحى من نفسه أمر معقول يعلمه كل أحد من نفسه وأيضا فمن المعلوم أن الانسان يكون آمرا لنفسه ناهيا لنفسه قال تعالى (ان النفس لامارة بالسوء) وقال (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى) وقال الشاعر

لا تنه عن خلق وتأتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم
ابدأ بنفسك فانهها عن غيها * فاذا انتهت عنه فأنت حكيم

وهذا أكثر من ايراد شواهده فاذا كان معقولا ان الانسان يأمر نفسه وينهاها والامر والنهى طلب مع أن فوقه آمراً وناهيا فكيف يستحيل ممن لا آمر فوقه ولا ناه أن يطلب من نفسه فعل مايحبه وترك مايبغضه واذا عرف هذا عرف سر سلامه تبارك وتعالى علي انبيائه ورسله وأنه طلب من نفسه لهم السلامة فان لم يتسع لهذا ذهنك فسأزيدك أيضاحا وبيانا وهو أنه قد أخبر سبحانه فى كتابه أنه كتب على نفسه الرحمة وهذا ايجاب منه على نفسه فهو الموجب وهو متعلق الايجاب الذى أوجبه فأوجب بنفسه على نفسه وقد أكد النبي ﷺ هذا المعني بما يوضحه كل الايضاح ويكشف حقيقته بقوله فى الحديث الصحيح «لما قضى الله الخلق كتب بيده على نفسه فى كتاب فهو عنده (١) موضوع فوق العرش ان رحمتى تغلب غضبي» وفى لفظ «سبقت غضبي» فتأمل كيف أكد هذا الطلب والايجاب

(١) فى نسخة تأخير عنده عن موضوع

بذكر فعل الكتابة وصفة اليد ومحل الكتابة وأنه كتاب وذكر مستقر الكتاب وأنه عنده فوق العرش فهذا ايجاب مؤكد بانواع من التأكيد وهو ايجاب منه على نفسه ومنه قوله تعالى (وكان حقا علينا نصر المؤمنين) فهذا حق أحقه على نفسه فهو طلب وايجاب على نفسه بلفظ الحق ولفظ على . ومنه قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح لمعاذ «أتدري ماحق الله على عباده قلت الله ورسوله أعلم قال حقه عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا أتدري ماحق العباد على الله اذا فعلوا ذلك قلت الله ورسوله أعلم قال حقهم عليه أن لا يعذبهم بالنار» ومنه قوله ﷺ في غير حديث «من فعل كذا وكذا كان حقا على الله ان يفعل به كذا وكذا» في الوعد والوعيد فهذا الحق هو الذي أحقه على نفسه . ومنه الحديث الذي في المسند من حديث أبي سعيد عن النبي ﷺ في قول الماشي الى الصلاة اسألك بحق ممشاي هذا وبحق السائلين عليك فهذا حق للسائلين عليه هو أحقه على نفسه لا أنهم هم أوجبوه ولا أحقوه بل أحق على نفسه أن يجيب من سأله كما أحق على نفسه في حديث معاذ أن لا يعذب من عبده فحق السائلين عليه أن يجيبهم وحق العابدين له ان يثيبهم والحقان هو الذي أحقهما وأوجبهما لا السائلون ولا العابدون فانه سبحانه

ما للعباد عليه حق واجب * كلا ولا سعي لديه ضائع

ان عذبوا فبعدله أو نعموا * فبفضله وهو الكريم الواسع

ومنه قوله تعالى وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن فهذا الوعد هو الحق الذي أحقه على نفسه وأوجبه . ونظير هذا ما أخبر به سبحانه من قسمه ليفعلنه نحو (فوربك لنسئلنهم أجمعين) وقوله (فوربك لنحشرنهم والشياطين) وقوله (لنهلكن الظالمين) وقوله (فالحق والحق أقول لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين) وقوله (فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار) وقوله (فلنسئلن الذين أرسل اليهم ولنسئلن المرسلين) الى أمثال ذلك مما أخبر انه يفعله اخبارا مؤكدا

بالقسم والقسم في مثل هذا يقتضي الحض والمنع بخلاف القسم على مافعله تعالى مثل قوله (يس والقرآن الحكيم إنك لمن المرسلين) والقسم على ثبوت ماينكره المكذبون فانه توكيد للخبر وهو من باب القسم المتضمن للتصديق ولهذا تقول الفقهاء اليمين ما اقتضى حقا أو منعاً أو تصديقا أو تكذيبا فالقسم الذي يقتضي الحض والمنع هو من باب الطلب لأن الحض والمنع طلب ومن هذا ما أخبر به أنه لابد أن يفعله لسبق كلماته به كقوله (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون) وقوله (وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) وقوله (ولولا كلمة سبقت من ربك) فهذا إخبار عما يفعله ويتركه أنه لسبق كلمته به فلا يتغير. ومن هذا تحريمه سبحانه ماحرمه على نفسه كقوله فيما يرويه عنه رسوله «ياعبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما» فهذا التحريم نظير ذلك الايجاب ولا يلتفت الى ماقيل في ذلك من التأويلات الباطلة فان الناظر في سياق هذه المواضع ومقصودها به يجزم ببعد المراد منها كقول بعضهم ان معنى الايجاب والكتابة في ذلك كله هو اخباره به ومعنى كتب ربكم على نفسه الرحمة أخبر بها عن نفسه وقوله حرمت الظلم على نفسي أي أخبرت أنه لايكون ونحو ذلك مما يتيقن المرء انه ليس هو المراد بالتحريم بل الاخبار ههنا هو الاخبار بتحريمه وإيجابه على نفسه فمتعلق الخبر هو التحريم والايجاب ولايجوز الغاء متعلق الخبر فانه يتضمن ابطال الخبر ولهذا إذا قال القائل أوجبت على نفسي صوما فان متعلقه وجوب الصوم على نفسه فاذا قيل ان معناه أخبرت باني أصوم كان ذلك الغاء وإبطالا لمقصود الخبر فتأمله . وإذا كان معقولا من الانسان انه يوجب على نفسه ويحرم ويأمرها وينهاها مع كونه تحت أمر غيره ونهيه فالآمر الناهي الذي ليس فوقه آمر ولاناه كيف يمتنع في حقه أن

يحرم على نفسه ويكتب على نفسه وكتابته على نفسه سبحانه تستلزم ارادته لما كتبه ومحبته له ورضاه به وتحريمه على نفسه يستلزم بغضه لما حرمه وكراهته له وارادة أن لا يفعله فان محبته الفعل تقتضي وقوعه منه وكراهته لأن يفعله تمنع وقوعه منه وهذا غير ما يحبه سبحانه من أفعال عباده ويكرهه فان محبة ذلك منهم لا تستلزم وقوعه وكراهته منهم لا تمنع وقوعه ففرق بين فعله هو سبحانه وبين فعل عباده الذي يقع مع كراهته وبغضه له ويتخلف مع محبته له ورضاه به بخلاف فعله هو سبحانه فهذا نوع وذاك نوع فتدبر هذا الموضع الذي هو منزلة أقدام الاولين والآخرين الا من عصم الله وهداه الى صراط مستقيم وتأمل أين تكون محبته وكراهته موجبة لوجود الفعل ومانعة من وقوعه وأين تكون المحبة منه والكراهة لا توجب وجود الفعل ولا تمنع وقوعه ونكتة المسئلة هو الفرق بين ما يريد أن يفعله هو سبحانه وما لا يريد أن يفعله وبين ما يحبه من عبده أن يفعله العبد أو لا يفعله ومن حقق هذا المقام زالت عنه شبهات ارتبكت فيها طوائف من النظار والمتكلمين والله الهادي إلى سواء السبيل ﴿واعلم﴾ ان الناس فى هذا المقام ثلاث طوائف. فطائفة منعت أن يجب عليه شيء أو يحرم عليه شيء بايجابه وتحريمه وهم كثير من مثبتي القدر الذين ردوا أقوال القدرية النفاة وقابلوهم أعظم مقابلة نفوا لاجلها الحكم والاسباب والتعليل وان يكون العبد فاعلا أو مختارا. الطائفة الثانية بازاء هؤلاء أوجبوا على الرب وحرموا أشياء بعقولهم جعلوها شريعة له يجب عليه مراعاتها من غير أن يوجبها هو على نفسه ولا حرمها وأوجبوا عليه من جنس ما يجب على العباد وحرموا عليه من جنس ما يحرم عليهم ولذلك كانوا مشبهة فى الافعال والمعتزلة منهم جمعوا بين الباطلين تعطيل صفاته وجحد نعوت كماله والتشبيه له بخلقه فيما أوجبوه عليه وحرموه فشبهوا فى أفعاله وعطلوا فى صفات كماله فجحدوا بعض ما وصف به نفسه من صفات الكمال وسموه توحيدا وشبهوه بخلقه فيما يحسن منهم ويقبح من الأفعال وسموا ذلك عدلا وقالوا نحن هل العدل والتوحيد فعدلهم انكار قدرته ومشيئته العامة الشاملة التى لا يخرج

عنها شتى من الموجودات ذواتها وصفاتها وأفعالها وتوحيدهم الهادم في أسمائه الحسنى وتحريف معانيها عما هي عليه فكان توحيدهم في الحقيقة تعطيلا وعدلهم شركا وهذا مقرر في موضعه. والمقصود أن هذه الطائفة مشبهة في الافعال معطلة في الصفات وهدى الله الأمة الوسط لما اختلفوا فيه من الحق بأذنه فلم يقيسوه بخلقه ولم يشبهوه بهم في شيء من صفاته ولا أفعاله ولم ينفوا ما أثبته لنفسه من ذلك ولم يوجبوا عليه شيئا ولم يحرموا عليه شيئا بل أخبروا عنه بما أخبر عن نفسه وشهدت قلوبهم ما في ضمن ذلك الايجاب والتحريم من الحكم والغايات المحمودة التي يستحق عليها كمال الحمد والثناء فان العباد لا يحصون ثناء عليه أبداً بل هو كما أثنى على نفسه. وهذا بين بحمد الله عند أهل العلم والايمان مستقر في فطرهم ثابت في قلوبهم يشهدون انحراف المنحرفين في الطرفين وهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء بل هم إلى الله ورسوله متحيزون وإلى محض سنته منتسبون يدينون دين الحق أنى توجهت ركائبه ويستقرون معه حيث استقرت مضاربه لا تستفزهم بداوات (١) آراء المختلفين ولا تزلزلهم شبهات المبطلين فهم الحكام على أرباب المقالات والمميزون لما فيها من الحق والشبهات يردون على كل باطله ويوافقونه فيما معه في الحق فهم في الحق سلمه وفي الباطل حربه لا يميلون مع طائفة على طائفة ولا يجحدون حقها لما قالته من باطل سواه بل هم ممتثلون قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون) فاذا كان قد نهى عباده أن يحملهم بغضهم لأعدائه أن لا يعدلوا عليهم مع ظهور عداوتهم ومخالفتهم وتكذيبهم لله ورسوله فكيف يسوغ لمن يدعي الايمان أن يحمله بغضه لطائفة منتسبة الى الرسول تصيب وتخطيء على أن لا يعدل فيهم بل يجرد لهم العداوة وأنواع الأذى ولعله لا يدري أنهم أولى بالله ورسوله وما

(١) بداوات لعله جمع بداوة في القاموس بداوة الشيء أول ما يبدو منه

جاء به منه علما وعملا ودعوة إلى الله على بصيرة وصبراً من قومهم على الأذى فى الله وإقامة لحجة الله ومعذرة لمن خالفهم بالجهل لا كمن نصب معالمه صادرة عن آراء الرجال فدعا اليها وعاقب عليها وعادى من خالفها بالعصبية وحمية الجاهلية والله المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوة إلا به وليكن هذا تمام الكلام فى هذا السؤال فقد تعدينا به طوره وإن لم نقدره قدره *

فصل

﴿ وأما السؤال الثالث عشر ﴾ وهو ما السر فى كونه سلم عليهم بلفظ النكرة وشرع لعباده أن يسلموا على رسوله بلفظ المعرفة وكذلك تسليمهم على نفوسهم وعلي عباده الصالحين فقد تقدم بيان الحكمة فى كون السلام ابتداء بلفظ النكرة ونزيد هنا فائدة أخرى وهى أنه قد تقدم أن فى دخول اللام فى السلام أربعة فوائد وهذا المقام مستغن عنها لأن المتكلم بالسلام هو الله تعالى فلم يقصد تبركا بذكر الاسم كما يقصده العبد فان التبرك استدعاء البركة واستجلابها والعبد هو الذى يقصد ذلك ولا قصد أيضاً تعرضا وطلبا على مايقصده العبد ولا قصد العموم وهو أيضا غير لائق هنا لأن سلاما منه سبحانه كاف من كل سلام ومغن عن كل تحية ومقرب من كل أمنية فأدنى سلام منه ولا أدنى هناك يستغرق الوصف ويتم النعمة ويدفع البؤس ويطيب الحياة ويقطع مواد العطب والهلاك فلم يكن لذكر الألف واللام هناك معنى . وتأمل قوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة فى جنات عدن ورضوان من الله أكبر) كيف جاء بالرضوان مبتدأ منكراً مخبراً عنه بأنه أكبر من كل ماوعدوا به فأيسر شيء من رضوانه أكبر الجنات وما فيها من المساكن الطيبة وما حوته ولهذا لما يتجلى لأوليائه فى جنات عدن ويعنيهم أى

شيء يريدون فيقولون ربنا وأى شيء نريد أفضل مما أعطيتنا فيقول تبارك وتعالى إن لكم عندى أفضل من ذلك أحل عليكم رضوانى فلا أسخط عليكم بعده أبداً وقد بان بهذا الفرق بين سلام الله على رسله وعباده وبين سلام العباد عليهم فان سلام العباد لما كان متضمنا لفوائد الألف واللام التى تقدمت من قصد التبرك باسمه السلام والاشارة إلى طلب السلام له وسؤالها من الله باسم السلام وقصد عموم السلام كان الأحسن في حق المسلم على الرسول أن يقول السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته وإن كان قد ورد سلام عليك فالمعرفة أكثر وأصح وأتم معنى فلا ينبغى العدول عنه ويُشَح فى هذا المقام بالألف واللام والله أعلم *

فصل

وقد عرفت بهذا جواب السؤال الرابع عشر وهو ما الحكمة فى تسليم الله تعالى على يحيى بلفظ النكرة وتسليم المسيح على نفسه بلفظ المعرفة لا ما يقوله من لا تحصيل له أن سلام يحيى جرى مجرى ابتداء السلام فى الرسالة والمكاتبة فنكر وسلام المسيح جرى مجرى السلام فى آخر المكاتبة فعرف فان السورة كالقصة الواحدة ولا يخفى فساد هذا الفرق فانهما سلامان متغايران من مسلمين . أحدهما سلام الله تعالى على عباده . والثانى سلام العبد على نفسه فكيف يبنى أحدهما على الآخر . وكذلك قول من قال إن الثانى عرف لتقدم ذكره فى اللفظ فكانت الألف واللام فيه للعهد وهذا أقرب من الأول لامكان أن يكون المسيح أشار إلى السلام الذى سلمه الله على يحيى فأراد أن لى من السلام فى مثل هذه المواطن الثلاثة مثل ما حصل له والله أعلم *

فصل

﴿ وأما السؤال الخامس عشر ﴾ وهو ما الحكمة فى تقييد السلام فى قصتى يحيى والمسيح صلوات الله عليهما بهذه الأوقات الثلاثة فسره والله أعلم أن طلب السلامة يتأكد فى المواضع التى هي مظان العطب ومواطن الوحشة وكلما كان الموضع مظنة ذلك تأكد طلب السلامة وتعلقت بها الهمة فذكرت هذه المواطن الثلاثة لأن السلامة فيها آكد وطلبها أهم والنفس عليها أحرص لأن العبد فيها قد انتقل من دار كان مستقرا فيها موطن النفس على صحبتها وسكناها الى دار هو فيها معرض الآفات والمحن والبلاء فان الجنين من حين خرج الى هذه الدار انتصب لبلائها وشدائدها ولأوائها ومحنها وافكارها كما افصح الشاعر بهذا المعنى حيث يقول

تأمل بكاء الطفل عند خروجه * الى هذه الدنيا اذا هو يولد
تجد تحته سراً عجيبا كأنه * بكل الذى يلقاه منها مهدد
والا فما يبكيه منها وانها * لاوسع مما كان فيه وأرغد

ولهذا من حين خرج ابتدرته طعنة الشيطان فى خاصرته فبكى لذلك ولما حصل له من الوحشة بفراق وطنه الاول وهو الذى أدركه الاطباء والطبائعيون واما ما اخبر به الرسول فليس فى صناعتهم مايدل عليه كما ليس فيها ماينفيه فكان طلب السلامة فى هذه المواطن من آكد الامور. الموطن الثانى خروجه من هذه الدار الى دار البرزخ عند الموت ونسبة الدنيا الى تلك الدار كنسبة داره فى بطن امه الى الدنيا تقريبا وتمثيلا والا فالأمر أعظم من ذلك وأكبر وطلب السلامة أيضا عند انتقاله الى تلك الدار من أهم الامور. الموطن الثالث موطن يوم القيامة يوم يبعث الله الاحياء ولا نسبة لما قبله من الدور اليه وطلب السلامة فيه آكد من جميع ماقبله فان عطبه لايستدرك وعثرته لاتقال وسقمه لايداوى وفقره لا يسد فتأمل

كيف خص هذه المواطن بالسلام لشدة الحاجة الى السلامة فيها واعرف قدر القرآن وماتضمنه من الأسرار وكنوز العلم والمعارف التى عجزت عقول الخلائق عن احصاء عشر معشارها وتأمل مافى السلام مع الزيادة على السلامة من الانس وذهاب الوحشة ثم نزل ذلك على الوحشة الحاصلة للعبد فى هذه المواطن الثلاثة عند خروجه الى عالم الابتلاء وعند معاينته هول المطلع اذا قدم على الله وحيدا مجردا عن كل مؤنس الا ماقدمه من صالح عمل وعند موافاته القيامة مع الجمع الأعظم ليصير الى إحدى الدارين التى خلق لها واستعمل بعمل أهلها فاى موطن أحق بطلب السلامة من هذه المواطن فنسئل الله السلامة فيها بمنه وكرمه ولطفه وجوده واحسانه*

فصل

﴿وأما السؤال السادس عشر﴾ وهو ما الحكمة فى تسليم النبي ﷺ على من اتبع الهدى فى كتابه الى هرقل بلفظ النكرة وتسليم موسى عليهم بلفظ المعرفة فالجواب عنه ان تسليم النبي ﷺ تسليم ابتدائى ولهذا صدر به الكتاب حيث قال من محمد رسول الله الى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى ففى تنكيره مافى تنكير سلام من الحكمة وقد تقدم بيانها. وأما قول موسى والسلام على من اتبع الهدى فليس بسلام تحية فانه لم يبتدىء به فرعون بل هو خبر محض فان من أتبع الهدى له السلام المطلق دون من خالفه فانه قال له (فأرسل معنا بنى اسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك بآية من ربك والسلام على من اتبع الهدى انا قد أوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى) أفلا ترى أن هذا ليس بتحية فى ابتداء الكلام ولا خاتمته وانما وقع متوسطا بين الكلامين اخبارا محضا عن وقوع السلامة وحلولها على من اتبع الهدى ففيه استدعاء لفرعون وترغيب له بما جبلت النفوس على حبه

وايثاره من السلامة وانه ان اتبع الهدي الذى جاءه به فهو من أهل السلام والله أعلم وتأمل حسن سياق هذه الجمل وترتيب هذا الخطاب ولطف هذا القول اللين الذى سلب القلوب حسنه وحلاوته مع جلالته وعظمته كيف ابتدأ الخطاب بقوله انا رسولا ربك وفى ضمن ذلك انا لم نأتك لننازعك ملكك ولا لنشركك فيه بل نحن عبدان مأموران مرسلان من ربك اليك وفى اضافة اسم الرب اليه هنا دون اضافته اليهما استدعاء لسمعه وطاعته وقبوله كما يقول الرسول للرجل من عند مولاه انا رسول مولاك اليك واستاذك وان كان استاذهما معاً ولكن ينبهه باضافته اليه على السمع والطاعة له ثم انهما طلبا منه أن يرسل معهما بنى اسرائيل ويخلى بينهم وبينهما ولا يعذبهم ومن طلب من غيره ترك العدوان والظلم وتعذيب من لا يستحق العذاب فلم يطلب منه شططاً ولم يرهقه من امره عسرا بل طلب منه غاية النصف ثم أخبره بعد الطلب بثلاث اخبارات أحدها قوله تعالى (قد جئناك بآية من ربك) فقد برئنا من عهدة نسبتك لنا الي التقول والافتراء بما جئناك به من البرهان والدلالة الواضحة فقد قامت الحجة. ثم بعد ذلك للمرسل اليه حالتان اما ان يسمع ويطيع فيكون من أهل الهدى والسلام على من اتبع الهدى واما ان يكذب ويتولى فالعذاب على من كذب وتولي فجمعت الآية طلب الانصاف واقامة الحجة وبيان مايستحقه السامع المطيع ومايستحقه المكذب المتولى بألطف خطاب وأليق قول وأبلغ ترغيب وترهيب *

فصل

﴿وأما السؤال السابع عشر﴾ وهو أن قوله (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى) هل السلام من الله فيكون المامور به الحمد والوقف التام عليه اوهو داخل فى القول والامر بهما جميعا فالجواب عنه ان الكلام يحتمل الامرين ويشهد لكل

وكذب وذلك يتضمن سلامة ماجاؤا به من كل باطل فتأمل هذا السر فى اقتران السلام على رسله بحمده وتسبيحه فهذا يشهد لكون السلام هنا من الله تعالى كما هوفى آخر الصافات .وأما عطف الخبر على الطلب فما أكثره فمنه قوله تعالى (قال رب احكم بالحق وربنا الرحمان المستعان)وقوله ﴿ وقل رب اغفر وارحم وأنت خير الراحمين ﴾ وقوله ﴿ ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾ ونظائره كثيرة جدا ﴿ وفصل الخطاب ﴾ فى ذلك أن يقال الآية تتضمن الامرين جميعا وتنتظمهما إنتظاما واحدا فان الرسول هو المبلغ عن الله كلامه وليس فيه إلا البلاغ والكلام كلام الرب تبارك وتعالى فهو الذى حمد نفسه وسلم على عباده وأمر رسوله بتبليغ ذلك فاذا قال الرسول الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى كان قد حمد الله وسلم على عباده بما حمد به نفسه وسلم به هو على عباده فهو سلام من الله ابتداء ومن المبلغ بلاغا ومن العباد اقتداء وطاعة فنحن نقول كما أمرنا ربنا تعالى الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ونظير هذا قوله تعالى ﴿ قل هو الله أحد ﴾ فهو توحيد منه لنفسه وأمر للمخاطب بتوحيده فاذا قال العبد قل هو الله أحد كان قد وحد الله بما وحد به نفسه وأتى بلفظة قل تحقيقا لهذا المعنى وأنه مبلغ محض قائل لما أمر بقوله والله أعلم.وهذا بخلاف قوله ﴿ قل أعوذ برب الفلق ﴾ و﴿ قل أعوذ برب الناس ﴾فان هذا أمر محض بانشاء الاستعاذة لا تبليغ لقوله أعوذ برب الناس فان الله لا يستعيذ من أحد وذلك عليه محال بخلاف قوله قل هو الله أحد فانه خبر عن توحيده وهو سبحانه يخبر عن نفسه بأنه الواحد الأحد فتأمل هذه النكتة البديعة والله المستعان *

فصل

(وأما السؤال الثامن عشر) وهو نهى النبي صلى الله عليه وسلم من قال له عليك السلام عن ذلك وقال لا تقل عليك السلام فان عليك السلام تحية الموتى فما أكثر من

ذهب عن الصواب فى معناه وخفي عليه مقصوده وسره فتعسف ضروبا من التأويلات المستنكرة الباردة ورد بعضهم الحديث وقال قد صح عن النبي ﷺ أنه قال فى تحية الموتى « السلام عليكم دار قوم مؤمنين » قالوا وهذا أصح من حديث النهى وقد تضمن تقديم ذكر لفظ السلام فوجب المصير اليه وتوهمت طائفة أن السنة فى سلام الموتى أن يقال عليكم السلام فرقا بين السلام على الأحياء والأموات وهؤلاء كلهم انما أتوا ما أتوه من عدم فهمهم لمقصود الحديث فان قوله ﷺ « عليك السلام تحية الموتى » ليس تشريعا منه وإخباراً عن أمر شرعى وإنما هو إخبار عن الواقع المعتاد الذي جرى على ألسنة الشعراء والناس فانهم كانوا يقدمون إسم الميت على الدعاء كما قال قائلهم

عليك سلام الله قيس بن عاصم * ورحمته ما شاء أن يترحما

وقول الذى رثى عمر بن الخطاب رضى الله عنه

عليك سلام من أمير وباركت * يد الله فى ذاك الأديم الممزق

وهذا أكثر فى أشعارهم من أن نذكره ههنا والاخبار عن الواقع لايدل على جوازه فضلا عن كونه سنة بل نهيه عنه مع إخباره بوقوعه يدل على عدم مشروعيته وأن السنة فى السلام تقديم لفظه على لفظ المسلم عليه فى السلام على الأحياء وعلى الأموات فكما لا يقال فى السلام على الأحياء عليكم السلام فكذلك لايقال فى سلام الأموات كما دلت السنة الصحيحة على الأمرين وكأن الذى تخيله القوم من الفرق أن المسلم على غيره لما كان يتوقع الجواب وأن يقال له وعليك السلام بدؤا باسم السلام على المدعو له توقعاً لقوله وعليك السلام وأما الميت فلم يتوقعوا منه ذلك قدموا المدعو له على الدعاء فقالوا عليك السلام . وهذا الفرق لو صح كان دليلا على التسوية بين الأحياء والأموات فى السلام فان المسلم على أخيه الميت يتوقع الجواب أيضاً . قال ابن عبد البر ثبت عن النبي ﷺ أنه قال « مامن رجل يمر بقبر أخيه كان يعرفه فى الدنيا فيسلم عليه إلا رد الله عليه روحه حتى يرد

عليه السلام » وبالجملة فهذا الخيال قد أبطلته السنة الصحيحة * وهنا نكتة بديعة ينبغى التفطن لها وهي أن السلام شرع على الأحياء والأموات بتقديم إسمه علي المسلم عليهم لأنه دعاء بخير والأحسن فى دعاء الخير أن يتقدم الدعاء به على المدعو له كقوله تعالى (رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت) وقوله (سلام على إبراهيم * سلام علي نوح * سلام على الياسين * سلام عليكم بما صبرتم) وأما الدعاء بالشر فيقدم فيه المدعو عليه علي المدعو به غالبا كقوله تعالى لابليس (وإن عليك لعنتى) وقوله (وأن عليك اللعنة) وقوله (عليهم دائرة السوء) وقوله (وعليهم غضب) وسر ذلك والله أعلم أن فى الدعاء بالخير قدموا إسم الدعاء المحبوب الذى تشتهيه النفوس وتطلبه ويلذ للسمع لفظه فيبدأ السمع بذكر الاسم المحبوب المطلوب ويبدأ القلب بتصوره فيفتح له القلب والسمع فيبقى السامع كالمنتظر لمن يحصل هذا وعلى من يحل فيأتى باسمه فيقول عليك أو لك فيحصل له من السرور والفرح ما يبعث على التحاب والتوادّ والتراحم الذى هوالمقصود بالسلام . وأما فى الدعاء عليه ففى تقديم المدعو عليه إيذان باختصاصه بذلك الدعاء وأنه عليه وحده كأنه قيل له هذا عليك وحدك لا يشركك فيه السامعون بخلاف الدعاء بالخير فان المطلوب عمومه وكل ماعم به الداعى كان أفضل . وسمعت شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله يقول فضل عموم الدعاء على خصوصه كفضل السماء على الأرض . وذكر في ذلك حديثا مرفوعا عن على أن النبي ﷺ مر به وهو يدعو فقال « ياعلى عم فان فضل العموم على الخصوص كفضل السماء على الأرض » وفيه فائدة ثانية أيضا وهي أنه فى الدعاء عليه إذا قال له عليك انفتح سمعه وتشوف قلبه إلى أي شيء يكون عليه فاذا ذكر له إسم المدعو به صادف قلبه فارغا متشوفا لمعرفته فكان أبلغ فى نكايته ومن فهم هذا فهم السر فى حذف الواو فى قوله تعالى (وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتي اذا جاؤها فتحت أبوابها) ففاجأهم وبغتهم عذابها وما أعدالله فيها فهم بمنزلة من وقف علي باب

لايدرى بما يفتح له من أنواع الشر إلا أنه متوقع منه شراً عظيما ففتح فى وجهه وفاجأه ما كان يتوقعه وهذا كما تجد فى الدنيا من يساق إلى السجن فانه يساق اليه وبابه مغلق حتى إذا جاءه فتح الباب فى وجهه ففاجأته روعته وألمه بخلاف مالو فتح له قبل مجيئه . وهذا بخلاف أهل الجنة فانهم لما كانوا مساقين الي دار الكرامة وكان من تمام إكرام المدعو الزائر أن يفتح له باب الدار فيجيء فيلقاه مفتوحا فلا يلحقه ألم الانتظار فقال فى أهل الجنة (حتى إذا جاؤها وفتحت أبوابها) وحذف الجواب تفخيما لأمره وتعظيما لشأنه على عادتهم في حذف الجوابات لهذا المقصد . وهذه الطريقة تريحك من دعوى زيادة الواو ومن دعوى كونها واو الثمانية لأن أبواب الجنة ثمانية فان هذا لو صح فانما يكون إذا كانت الثمانية منسوقة فى اللفظ واحدا بعد واحد فينتهون إلى السبعة ثم يستأنفون العدد من الثمانية بالواو وهنا لا ذكر للفظ الثمانية فى الآية ولا عدها فتأمله . على أن فى كون الواو تجيء للثمانية كلام آخر قد ذكرناه فى الفتح المكى وبينا المواضع التى ادعى فيها أن الواو للثمانية وأين يمكن دعوى ذلك وأين يستحيل ﴿ فان قيل ﴾ فهذا ينتقض عليكم بأن سيد الخلائق ﷺ يأتى باب الجنة فيلقاه مغلقا حتى يستفتحه ﴿ قلنا ﴾ هذا من تمام إظهار شرفه وفضله على الخلائق أن الجنة تكون مغلقة فلا تفتح لأهلها إلا علي يديه فلو جاءها وصادفها مفتوحة فدخلها هو وأهلها لم يعلم الداخلون أن فتحها كان على يديه وأنه هو الذى استفتحها لهم . ألا ترى أن الخلق إذا راموا دخول باب مدينة أو حصن وعجزوا ولم يمكنهم فتحه حتى جاء رجل ففتحه لهم أحوج ما كانوا إلي فتحه كان فى ذلك من ظهور سيادته عليهم وفضله وشرفه ما لا يعلم لو جاء هو وهم فوجدوه مفتوحا وقد خرجنا عن المقصود وما أبعدنا ولا تستطل هذه النكت فانك لا تكاد تجدها فى غير هذا التعليق والله المنان بفضله وكرمه *

فصل

﴿ وأما السؤال التاسع عشر ﴾ وهو دخول الواو فى قوله ﷺ «اذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا وعليكم» فقد استشكلها كثير من الناس كما ذكر فى السؤال وقالوا الصواب حذفها وان يقال عليكم قال الخطابى يرويه عامة المحدثين بالواو وابن عيينة يرويه بحذفها وهو الصواب وذلك انه إذا حذف الواو صار قولهم الذى قالوا بعينه مردودا عليهم وبادخال الواو يقع الاشتراك معهم والدخول فيما قالوه لان الواو حرف العطف والاجتماع بين الشيئين قلت معنى ماأشار اليه الخطابى ان الواو فى مثل هذا تقتضى تقرير الجملة وزيادة الثانية عليها كما اذا قلت زيد كاتب فقال المخاطب وشاعر فانه يقتضى اثبات الكتابة له وزيادة وصف الشعر وكذلك اذا قلت لرجل فلان محب لك فقال ومحسن الى ومن هنا استنبط السهيلى فى الروض ان عدة اصحاب الكهف سبعة قال لأن الله تعالى عطف عليهم الكلب بحرف الواو فقال وثامنهم كلبهم ولم يذكر الواو فيما قبل ذلك من كلامهم والواو تقتضى تقرير الجملة الاولى وما استنبطه حسن غير انه انما يفيد اذا كان المعطوف بالواو ليس داخلا فى جملة قولهم بل يكون قد حكى سبحانه أنهم قالوا سبعة ثم اخبر تعالى أن ثامنهم الكلب فحينئذ يكون ذلك تقريرا لما قالوه واخبارا بكون الكلب ثامنا وأما اذا كان الاخبار عن الكلب من جملة قولهم وأنهم قالوا هذا وهذا لم يظهر ماقاله ولا تقتضى الواو فى ذلك تقريرا ولا تصديقا فتأمله. وأما قوله المحدثون يروونه بالواو فهذا الحديث رواه عبدالله بن عمر «ان النبى ﷺ قال ان اليهود اذا سلم عليكم أحدهم فانما يقول السام عليكم فقولوا وعليكم» قال أبو داود وكذلك رواه مالك عن عبدالله بن دينار ورواه الثورى عن عبدالله بن دينار وقال فيه وعليكم انتهى كلامه. واخرجه الترمذى والنسائى كذلك. ورواه مسلم

وفى بعض طرقه فقل عليك ولم يذكر الواو.وحديث مالك الذى ذكره أبو داود وأخرجه البخارى فى صحيحه وحديث سفيان الثورى متفق عليه كلها بالواو وأما ماأشار اليه الخطابى من حديث ابن عيينة فرواه النسائي فى سننه باسقاط الواو.واذا عرف هذا فادخال الواو فى الحديث لاتقتضي محذورا البتة وذلك لأن التحية التى يحيون بها المسلمين غايتها الاخبار بوقوع الموت عليهم وطلبه لأن السام معناه الموت فاذا حيوا به المسلم فرده عليهم كان من باب القصاص والعدل وكان مضمون رده أنا لسنا نموت دونكم بل وأنتم أيضا تموتون فما تمنيتموه لنا حال بكم واقع عليكم . وأحسن من هذا أن يقال ليس فى دخول الواو تقرير لمضمون تحيتهم بل فيه ردها وتقريرها لهم أى ونحن أيضا ندعوا عليكم بما دعوتم به علينا فان دعاءهم قد وقع فاذا رد عليهم المجيب بقوله وعليكم كان فى إدخال الواو سر لطيف وهو الدلالة على أن هذا الذى طلبتموه لنا ودعوتم به هو بعينه مردود عليكم لا تحية غيره فادخال الواو مفيد لهذه الفائدة الجليلة . وتأمل هذا فى مقابلة الدعاء بالخير إذا قال غفر الله لك فقال له ولك المعنى أن هذه الدعوة بعينها منى لك ولوقلت غفر الله لك فقال لك لم يكن فيه إشعار بأن الدعاء الثانى هو الأول بعينه فتأمله فانه بديع جدا . وعلي هذا فيكون الصواب إثبات الواو كما هو ثابت فى الصحيح والسنن . فهذا ما ظهر لى فى هذه اللفظة فمن وجد شيئا فليلحقه بالهامش فيشكر الله له وعباده سعيه فان المقصود الوصول إلي الصواب فاذا ظهر وضع ماعداه تحت الأرجل . وقد ذكرنا هذه المسئلة مستوفاة بما أمكننا فى كتاب تهذيب السنن *

فصل

﴿ وأما السؤال العشرون ﴾ وهو ما الحكمة فى اقتران الرحمة والبركة بالسلام ﴿ فالجواب عنه ﴾ أن يقال لما كان الانسان لاسبيل له إلى انتفاعه بالحياة الا بثلاثة أشياء . أحدها سلامته من الشر ومن كل مايضاد حياته وعيشه . والثانى حصول الخير له . والثالث دوامه وثباته له فان بهذه الثلاثة يكمل انتفاعه بالحياة شرعت التحية متضمنة للثلاثة فقوله سلام عليكم يتضمن السلامة من الشر وقوله ورحمة الله يتضمن حصول الخير وقوله وبركاته يتضمن دوامه وثباته كما هو موضوع لفظ البركة وهو كثرة الخير واستمراره . ومن هنا يعلم حكمة اقتران إسمه الغفور باسمه الرحيم فى عامة القرآن . ولما كانت هذه الثلاثة مطلوبة لكل أحد بل هي متضمنة لكل مطالبه وكل المطالب دونها ووسائل إليها وأسباب لتحصيلها جاء لفظ التحية دالا عليها بالمطابقة تارة وهو كمالها وتارة دالا عليها بالتضمن وتارة دالا عليها باللزوم فدلالة اللفظ عليها مطابقة اذا ذكرت بلفظها ودلالته بالتضمن إذاذكر السلام والرحمة فانهما يتضمنان الثالث ودلالته عليها باللزوم اذا اقتصر على السلام وحده فانه يستلزم حصول الخير وثباته إذ لو عدم لم تحصل السلامة المطلقة فالسلامة مستلزمة لحصول الرحمة كما تقدم تقريره . وقد عرف بهذا فضل هذه التحية وكمالها على سائر تحيات الأمم ولهذا اختارها الله لعباده وجعلها تحيتهم بينهم فى الدنيا وفى دار السلام . وقد بان لك أنها من محاسن الاسلام وكماله فاذا كان هذا فى فرع من فروع الاسلام وهو التحية التى يعرفها الخاص والعام فما ظنك بسائر محاسن الاسلام وجلالته وعظمته وبهجته التى شهدت بها العقول والفطر حتى أنها من أكبر الشواهد وأظهر البراهين الدالة على نبوة محمد ﷺ وكمال دينه وفضله وشرفه على جميع الأديان وأن معجزته فى

نفس دعوته فلو اقتصر عليها كانت آية وبرهانا على صدقه وأنه لايحتاج معها الى خارق ولا آية منفصلة بل دينه وشريعته ودعوته وسيرته من أعظم معجزاته عند الخاصة من أمته حتى ان إيمانهم به إنما هومستند الى ذلك والآيات فى حقهم مقويات بمنزلة تظاهر الأدلة . ومن فهم هذا انفتح له باب عظيم من أبواب العلم والايمان بل باب من أبواب الجنة العاجلة يرقص القلب فيه طربا ويتمني أنه له بالدنيا وما فيها . وعسى الله أن يأتى بالفتح أوأمر من عنده فيساعد على تعليق كتاب يتضمن ذكر بعض محاسن الشريعة وما فيها من الحكم البالغة والأسرار الباهرة التى هي من أكبر الشواهد على كال علم الرب تعالى وحكمته ورحمته وبره بعباده ولطفه بهم وما اشتملت عليه من بيان مصالح الدارين والارشاد اليهـا وبيان مفاسد الدارين والنهى عنها وانه سبحانه لم يرحمهم فى الدنيا برحمة ولم يحسن اليهم احسانا اعظم من احسانه اليهم بهذا الدين القيم وهذه الشريعة الكاملة ولهذا لم يذكر فى القرآن لفظة المن عليهم الا فى سياق ذكرها كقوله (لقدمنّ الله على المؤمنين اذبعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضلال مبين) وقوله (يمنون عليك أن أسلموا قل لاتمنوا علىّ اسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للايمان ان كنتم صادقين) فهى محض الاحسان اليهم والرأفة بهم وهدايتهم الى ما به صلاحهم فى الدنيا والآخرة لا أنها محض التكليف والامتحان الخالي عن العواقب الحميدة و لغايات التى لاسبيل اليها الا بهذه الوسيلة فهى لغاياتها المجربة المطلوبة بمنزلة الأكل للشبع والشرب للرى والجماع لطلب الولد وغير ذلك من الاسباب التى ربطت بها مسبباتها بمقتضى الحكمة والعزة فلذلك نصب هذا الصراط المستقيم وسيلة وطريقا الى الفوز الاكبر والسعادة ولاسبيل إلى الوصول ليه الا من هـذه الطريق كالاسـبيل الى دخول الجنة الا بالعبور على الصراط فالشريعة هي حياة القلوب وبهجة النفوس ولذة الارواح والمشقة الحاصلة فيها

والتكليف وقع بالقصد الثانى كوقوعه فى الاسباب المفضية الى الغايات المطلوبة لأنه مقصود لذاته فضلا عن أن يكون هو المقصود لاسواه فتأمل هذا الموضع وأعطه حقه من الفكر فى مصادرها ومواردها يفتح لك بابا واسعاً من العلم والايمان فتكون من الراسخين فى العلم لا من الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون. وكما أنها آية شاهدة له على ماوصف به نفسه من صفات الكمال فهى آية شاهدة لرسوله بأنه رسوله حقا وأنه أعرف الخلق وأكملهم وأفضلهم وأقواهم إلى الله وسيلة وأنه لم يؤت عبد مثل ماأوتى فوالهفاه على مساعد على سلوك هذه الطريق واستفتاح هذا الباب والافضاء الى ماوراءه ولو بشطر كلمة بل والهفاه على من لايتصدى لقطع الطريق والصد عن هذا المطلب العظيم ويدع المطى وحاديها ويعطى القوس باريها ولكن اذا عظم المطلوب قلّ المساعد وكثر المعارض والمعاند واذا كان الاعتماد على مجرد مواهب الله وفضله يغنيه مايتحمله المتحمل من اجله فلايثنك شنآن من صد عن السبيل وصدف ولاتنقطع مع من عجز عن مواصلة السرى ووقف فانما هى مهجة واحدة فانظر فيما تجعل تلفها وعلى من تحتسب خلفها

أنت القتيل بكل من أحببته * فانظر لنفسك فى الهوى من تصطفى

وانفق انفاسك فيما شئت فان تلك النفقة مردودة بعينها عليك وصائرة لاسواها اليك وبين العبد وبين السعادة والفلاح صبر ساعة لله وتحمل ملامة في سبيل الله

وماهى الا ساعة ثم تنقضى * ويذهب هذا كله ويزول

وقد أطلنا ولكن ماأمللنا فان قلبا فيه أدنى حياة يهتز اذا ذكر الله ورسوله ويود أن لو كان المتكلم كله ألسنة تالية والسامع كله آذانا واعية ومن لم يجد قلبه

ثم فليشتغل بما يناسبه فكل ميسر لما خلق له وكل يعمل على مشاكلته

وكل امرىء يهفو الى من يحبه * وكل امرىء يصبو الى ماينا سبه

فصل

وقد عرفت بهذا جواب السؤال الحادى والعشرون وان كمال التحية عند ذكر البركات اذ قد استوعبت هذه الالفاظ الثلاث جميع المطالب من دفع الشر وحصول الخير وثباته وكثرته ودوامه فلا معنى للزيادة عليها ولهذا جاء فى الأثر المعروف انتهى السلام الى" وبركاته ، *

فصل

﴿ وأما السؤال الثاني والعشرون﴾ وهوما الحكمة في اضافة الرحمة والبركة الى الله تعالى وتجريد السلام عن الاضافة فجوابه ان السلام لما كان اسما من اسماء الله تعالى استغنى بذكره مطلقا عن الاضافة الى المسمى وأما الرحمة والبركة فلولم يضافا الى الله لم يعلم رحمة من ولا بركة من تطلب فلو قيل عليكم ورحمة وبركة لم يكن فى هذا اللفظ اشعار بالراحم المبارك الذى تطلب الرحمة والبركة منه فقيل رحمة الله وبركاته وجواب ثان ان السلام يراد به قول المسلم سلام عليكم وهذا فى الحقيقة مضاف اليه ويراد به حقيقة السلامة المطلوبة من السلام سبحانه وتعالى وهذا يضاف إلى الله فيضاف هذا المصدر الى الطالب الذاكر تارة والى المطلوب منه تارة فأطلق ولم يضف وأما الرحمة والبركة فلا يضافان الا الى الله وحده ولهذا لايقال رحمتي وبركتى عليكم ويقال سلام منى عليكم وسلام من فلان على فلان .وسر ذلك أن لفظ السلام اسم للجملة القولية بخلاف الرحمة والبركة فانهما اسمان لمعناهمادون لفظهما فتأمله فانه بديع وجواب ثالث وهوان الرحمة والبركة

أتم من مجرد السلامة فان السلامة تبعيد عن الشر وأما الرحمة والبركة فتحصيل للخير وادامة له وتثبيت وتنمية وهذا أكمل فأنه هو المقصود لذاته والاول وسيلة اليه ولهذا كان مايحصل لأهل الجنة من النعيم أكمل من مجرد سلامتهم من النار فاضيف الى الرب تبارك وتعالى أكمل المعنيين وأعمهما لفظا وأطلق الآخر وفهمت اضافته اليه معنى من العطف وقرينة الحال فجاء اللفظ على أتم نظام وأحسن سياق *

فصل

﴿ وأما السؤال الثالث والعشرون ﴾ وهو ما الحكمة فى إفراد السلام والرحمة وجمع البركة فجوابه ان السلام اما مصدر محض فهو شيء واحد فلا معنى لجمعه وإما اسم من أسماء الله فيستحيل أيضاً جمعه فعلى التقديرين لاسبيل الى جمعه وأما الرحمة فمصدر أيضاً بمعنى العطف والحنان فلا تجمع أيضاً والتاء فيها بمنزلتها فى الخلة والمحبة والرقة ليست للتحديد بمنزلتها فى ضربة وتمرة فكما لايقال رقات ولا خلات ولا رأفات لايقال رحمات وهنا دخول الجمع يشعر بالتحديد والتقييد بعدد وإفراده يشعر بالمسمى مطلقا من غير تحديد فالافراد هنا أكمل وأكثر معنى من الجمع وهذا بديع جدا أن يكون مدلول المفرد أكثر من مدلول الجمع ولهذا كان قوله تعالى (قل فلله الحجة البالغة) أعم وأتم معنى من أن يقال فلله الحجج البوالغ وكان قوله (وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها) أتم معنى من أن يقال وإن تعدوا نعم الله لاتحصوها . وقوله (ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة) أتم معنى من أن يقال حسنات . وكذا قوله (يستبشرون بنعمة من الله وفضل) ونظائره كثيرة جدا وسنذكر سر هذا فيما بعد إن شاء الله تعالى . وأما البركة فانها لما كان مسماها كثرة الخير وإستمراره شيئا بعد شيء كلما انقضى منه فرد

خلفه فرد آخر فهو خير مستمر يتعاقب الافراد علي الدوام شيئا بعد شيء كان لفظ الجمع أولى بها لدلالته على المعنى المقصود بها ولهذا جاءت فى القرآن كذلك فى قوله تعالى (رحمة الله وبركاته عليكم) أهل البيت فأفرد الرحمة وجمع البركة وكذلك فى السلام فى التشهد السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته*

فصل

(واعلم) أن الرحمة والبركة المضافتين إلى الله تعالى نوعان· أحدهما مضاف اليه إضافة مفعول إلى فاعله والثانى مضاف اليه إضافة صفة إلى الموصوف بها فمن الأول قوله فى الحديث الصحيح «احتجت الجنة والنار» فذكر الحديث وفيه «فقال للجنة إنما أنت رحمتى أرحم بك من أشاء» فهذه رحمة مخلوقة مضافة اليه إضافة المخلوق بالرحمة الى الخالق تعالى وسماها رحمة لأنها خلقت بالرحمة وللرحمة وخص بها أهل الرحمة وإنما يدخلها الرحماء ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «خلق الله الرحمة يوم خلقها مائة رحمة كل رحمة منها طباق ما بين السماء والأرض» ومنه قوله تعالى (ولئن أذقنا الانسان منا رحمة) ومنه تسميته تعالى المطر رحمة بقوله (وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته) وعلى هذا فلا يمتنع الدعاء المشهور بين الناس قديما وحديثاً وهو قول الداعى اللهم اجمعنا فى مستقر رحمتك وذكره البخارى فى كتاب الأدب المفرد له عن بعض السلف وحكى فيه الكراهة قال ان مستقر رحمته ذاته وهذا بناء على أن الرحمة صفة وليس مراد الداعى ذلك بل مراده الرحمة المخلوقة التى هى الجنة ولكن الذين كرهوا ذلك لهم نظر دقيق جدا وهو أنه إذا كان المراد بالرحمة الجنة نفسها لم يحسن إضافة المستقر اليها ولهذ لا يحسن أن يقال أجمعنا فى مستقر جنتك فان الجنة نفسها هى دار القرار وهى المستقر نفسه كما قال حسنت مستقراً ومقاما فكيف يضاف المستقر اليها والمستقر هو المكان الذى يستقر فيه الشيء ولا يصح أن يطلب الداعى الجمع فى المكان الذى تستقر فيه

الجنة فتأمله ولهذا قال مستقر رحمته ذاته والصواب ان هذا لا يمتنع وحتى لو قال صريحاً اجمعنا فى مستقر جنتك لم يمتنع وذلك أن المستقر أعم من أن يكون رحمة أو عذابا فاذا أضيف إلى أحد أنواعه أضيف إلى ما يبينه ويميزه من غيره كأنه قيل فى المستقر الذى هو رحمتك لا فى المستقر الآخر. ونظير هذا أن يقول اجلس فى مستقر المسجد أى المستقر الذى هو المسجد والاضافة فى مثل ذلك غير ممتنعة ولا مستكرهة وأيضاً فان الجنة وان سميت رحمة لم يمتنع أن يسمى مافيها من أنواع النعيم رحمة ولا ريب ان مستقر ذلك النعيم هو الجنة فالداعى يطلب أن يجمعه الله ومن يحب فى المكان الذى تستقر فيه تلك الرحمة المخلوقة فى الجنة وهذا ظاهر جدا فلا يمتنع الدعاء بوجه والله أعلم . وهذا بخلاف قول الداعى ياحىّ ياقيوم برحمتك أستغيث فان الرحمة هنا صفته تبارك وتعالى وهى متعلق الاستغاثة فانه لا يستغاث بمخلوق ولهذا كان هذا الدعاء من أدعية الكرب لما تضمنه من التوحيد والاستغاثة برحمة أرحم الراحمين متوسلا اليه باسمين عليهما مدار الأسماء الحسنى كلها واليهما مرجع معانيها جميعها وهو اسم الحى القيوم فان الحياة مستلزمة لجميع صفات الكمال ولا يتخلف عنها صفة منها إلا لضعف الحياة فاذا كانت حياته تعالى أكمل حياة وأتمها استلزم إثباتها إثبات كل كمال يضاد نفى كمال الحياة وبهذا الطريق العقلى أثبت متكلموا أهل الاثبات له تعالى صفة السمع والبصر والعلم والارادة والقدرة والكلام وسائر صفات الكمال . وأما القيوم فهو متضمن كمال غناه وكمال قدرته فانه القائم بنفسه لا يحتاج الى من يقيمه بوجه من الوجوه وهذا من كمال غناه بنفسه عما سواه وهو المقيم لغيره فلا قيام لغيره الا باقامته وهذا من كمال قدرته وعزته فانتظم هذان الاسمان صفات الكمال والغنى التام والقدرة التامة . فكأن المستغيث بهما مستغيث بكل إسم من أسماء الرب تعالى وبكل صفة من صفاته فما أولى الاستغاثة بهذين الاسمين أن يكونا فى مظنة تفريج الكربات وإغاثة اللهفات وإنالة الطلبات والمقصود إن

الرحمة المستعاث بها هى صفة الرب تعالي لاشيء من مخلوقاته كما ان المستعيذ بعزته فى قوله أعوذ بعزتك مستعيذ بعزته التى هى صفته لا بعزته التى خلقها يعزبها عباده المؤمنين . وهذا كله يقرر قول أهل السنة إن قول النبي ﷺ أعوذ بكلمات الله التامات يدل على أن كلماته تبارك وتعالى غير مخلوقة فانه لا يستعاذ بمخلوق وأما قوله تعالى حكاية عن ملائكته (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما) فهذه رحمة الصفة التى وسعت كل شيء كما قال تعالى ورحمتى وسعت كل شيء وسعتها عموم تعلقها بكل شيء كما ان سعة علمه تعالى عموم تعلقه بكل معلوم *

فصل

﴿ وأما البركة ﴾ فكذلك نوعان أيضا . أحدهما بركة هى فعله تبارك وتعالى والفعل منها بارك ويتعدى بنفسه تارة وبأداة على تارة وبأداة فى تارة والمفعول منها مبارك وهو ماجعل كذلك فكان مباركا بجعله تعالى . والنوع الثانى بركة تضاف اليه إضافة الرحمة والعزة والفعل منها تبارك ولهذا لايقال لغيره ذلك ولا يصلح إلا له عز وجل فهو سبحانه المبارك وعبده ورسوله المبارك كما قال المسيح (وجعلنى مباركا أينما كنت) فمن بارك الله فيه وعليه فهو المبارك . وأما صفته تبارك فمختصة به تعالى كما أطلقها على نفسه بقوله (تبارك الله رب العالمين * تبارك الذى بيده الملك * تبارك الله أحسن الخالقين * وتبارك الذى له ملك السموات والأرض ومابينهما وعنده علم الساعة واليه ترجعون * تبارك الذى نزل الفرقان على عبده * تبارك الذى إن شاء جعل لك خيراً من ذلك * تبارك الذي جعل فى السماء بروجا) أفلا تراها كيف اطردت فى القرآن جارية عليه مختصة به لا تطلق على غيره وجاءت على بناء السعة والمبالغة كتعالى وتعاظم ونحوهما فجاء بناء تبارك على بناء تعالي الذى هو دال على كمال العلو ونهايته فكذلك تبارك

دال على كمال بركته وعظمها وسعتها . وهذا معنى قول من قال من السلف تبارك تعاظم . وقال آخر معناه أن تجيء البركات من قبله فالبركة كلها منـه . وقال غيره كثر خيره وإحسانه الى خلقه . وقيل اتسعت رأفته ورحمته بهم . وقيل تزايد عن كل شيء وتعالي عنه فى صفاته وأفعاله ومن هنا قيل معناه تعالى وتعاظم وقيل تبارك تقدس والقدس الطهارة . وقيل تبارك أى باسمه يبارك في كل شيء. وقيل تبارك ارتفع والمبارك المرتفع ذكره البغوى . وقيل تبارك أى البركة تكتسب وتنال بذكره . وقال ابن عباس جاء (١) بكل بركة . وقيـل معناه ثبت ودام بمـا لم يزل ولا يزال ذكره البغوى أيضا . وحقيقة اللفظة أن البركة كثرة الخير ودوامه ولا أحد أحق بذلك وصفا وفعلا منه تبارك وتعالى وتفسير السلف يدور على هذين المعنيين وهما متلازمان لـكن الأليق باللفظة معـنى الوصف لا الفعل فانه فعل لازم مثل تعالى وتقدس وتعاظم . ومثل هذه الألفاظ ليس معناها أنه جعل غيره عاليا ولا قدوسا ولا عظيما هذا ممـا لا يحتمله اللفظ بوجه وإنما معناها فى نفس من نسبت اليه فهو المتعالى المتقدس فـكذلك تبارك لا يصح أن يكون معناها بارك فى غيره وأين أحدهما من الآخر لفظا ومعنى هذا لازم وهذا متعد فعلمت أن من فسر تبارك بمعنى ألقى البركة وبارك فى غيره لم يصب معناها وإن كان هذا من لوازم كونه متباركا فتبارك من باب مجد والمجد كثرة صـفات الجلال والسعة والفضل وبارك من باب أعطى وأنعم ولـمـا كان المتعدى فى ذلك يستلزم اللازم من غير عكس فسر من فسر من السلف اللفظة بالمتعدى لينتظم المعنيين فقال مجيء البركة كلها من عنده أو البركة كلها من قبله وهذا فرع علي تبارك فى نفسه . وقد أشبعنا القول فى هذا فى كتاب الفتح المكى وبينا هناك أن البركة كلها له تعالي ومنـه فهو المبارك ومن ألقى عليه بركته فهو المبارك ولهذا كان كتابه مباركا ورسوله مباركا وبيته مباركا والأزمنة والأمكنة

(١) في نسخة جار كل بركة

التي شرفها واختصها عن غيرها مباركة فليلة القدر مباركة وما حول المسجد الأقصى مبارك وأرض الشام وصفها بالبركة فى أربعة مواضع من كتابه أو خمسة وتدبر قول النبي ﷺ فى حديث ثوبان الذى رواه مسلم فى صحيحه عند انصرافه من الصلاة « اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والاكرام » فتأمل هذه الألفاظ الكريمة كيف جمعت نوعى الثناء أعنى ثناء التنزيه والتسبيح وثناء الحمد والتمجيد بأبلغ لفظ وأوجزه وأتمه معنى فأخبر أنه السلام ومنه السلام فالسلام له وصفا وملكا وقد تقدم بيان هذا فى وصفه تعالى بالسلام وأن صفات كماله ونعوت جلاله وأفعاله وأسماءه كلها سلام وكذا الحمد كله له وصفا وملكا فهو المحمود فى ذاته وهو الذى يجعل من يشاء من عباده محموداً فيهبه حمداً من عنده وكذلك العزة كلها له وصفاً وملكا وهو العزيز الذى لاشيء أعز منه ومن عز من عباده فباعزازه له . وكذلك الرحمة كلها له وصفا وملكا . وكذلك البركة فهو المتبارك فى ذاته الذى يبارك فيمن شاء من خلقه وعليه فيصير بذلك مباركا (فتبارك الله رب العالمين * وتبارك الذى له ملك السموات والأرض وما بينهما وعنده علم الساعة واليه ترجعون) وهذا بساط وإنما غاية معارف العلماء الدنو من أول حواشيه وأطرافه . وأما ما وراء ذلك فكما قال أعلم الخلق بالله وأقربهم إلى الله وأعظمهم عنده جاها « لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » وقال فى حديث الشفاعة الطويل « فأخرّ ساجدا لربى فيفتح علىّ من محامده بما لا أحسنه الآن » وفي دعاء الهم والغم « أسألك بكل إسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به فى علم الغيب عندك » فدل على أن لله سبحانه وتعالى أسماء وصفات استأثر بها فى علم الغيب عنده دون خلقه لا يعلمها ملك مقرّب ولا نبي مرسل . وحسبنا الاقرار بالعجز والوقوف عند ما أذن لنا فيه من ذلك فلا نغلوا فيه ولا نجفوا عنه وبالله التوفيق *

فصل

وأما السؤال الرابع والعشرون وهو ما الحكمة فى تأكيد الامر بالسلام على النبي ﷺ بالمصدر دون الصلاة عليه فى قوله (صلوا عليه وسلموا تسليما) فجوابه ان التأكيد واقع على الصلاة والسلام وان اختلفت جهة التأكيد فانه سبحانه أخبر فى أول الآية بصلاته عليه وصلاة ملائكته عليه مؤكدا لهذا الاخبار بحرف ان مخبرا عن الملائكة بصيغة الجمع المضاف اليه وهذا يفيد العموم والاستغراق فاذا استشعرت النفوس ان شأنه ﷺ عند الله وعند ملائكته هذا الشأن بادرت الى الصلاة عليه وان لم تؤمر بها بل يكفي تنبيهها والاشارة اليها بادنى اشارة فاذا امرت بها لم تحتج الى تأكيد الامر بل اذا جاء مطلق الامر بادرت وسارعت الى موافقة الله وملائكته فى الصلاة عليه صلوات الله وسلامه عليه فلم يحتج الى تاكيد الفعل بالمصدر ولما خلا السلام عن هذا المعنى وجاء فى حيز الامر المجرد دون الخبر حسن تأكيده بالمصدر ليدل على تحقيق المعني وتثبيته ويقوم تأكيد الفعل مقام تكريره كما حصل التكرير فى الصلاة خبرا وطلبا فكذلك حصل التكرير فى السلام فعلا ومصدرا فتأمله فانه بديع جدا والله اعلم وقد ذكرنا بعض مافى هذه الآية من الاسرار والحكم العجيبة فى كتاب تعظيم شأن الصلاة والسلام على خير الانام وأتينا فيه من الفوائد بما يساوى ادناها رحلة مما لايوجد فى غيره ولله الحمد فلنقتصر علي هذه النكتة الواحدة *

فصل

﴿وأما السؤال الخامس والعشرون﴾ وهو ما الحكمة فى تقديم السلام علي النبي ﷺ فى الصلاة قبل الصلاة عليه وهلا وقعت البداءة بما بدا الله به فى الآية

فهذا سؤال ايضاً له شأن لاينبغي الاضراب عنه صفحا وتمشية والنبي ﷺ كان شديد التحرى لتقديم ماقدمه الله والبداءة بما بدأ به فلهذا بدا بالصفا فى السعى وقال نبدأ بما بدا الله به. وبدأ بالوجه ثم اليدين ثم الرأس فى الوضوء ولم يخل بذلك مرة واحدة بل كان هذا وضوءه الى ان فارق الدنيا لم يقدم منه مؤخرا ولم يؤخر منه مقدما قط ولا يقدر أحد أن ينقل عنه خلاف ذلك لاباسناد صحيح ولاحسن ولاضعيف ومع هذا فوقع فى الصلاة والسلام عليه تقديم السلام وتأخير الصلاة وذلك لسر من أسرار الصلاة نشير اليه بحسب الحال اشارة وهو ان الصلاة قد اشتملت على عبودية جميع الجوارح والاعضاء مع عبودية القلب فلكل عضو منها نصيب من العبودية فجميع اعضاء المصلى وجوارحه متحركة فى الصلاة عبودية لله وذلا له وخضوعا فلما أكمل المصلي هذه العبودية وانتهت حركاته ختمت بالجلوس بين يدى الرب تعالى جلوس تذلل وانكسار وخضوع لعظمته عزوجل كما يجلس العبد الذليل بين يدى سيده وكان جلوس الصلاة أخشع مايكون من الجلوس واعظمه خضوعا وتذللا فاذن للعبد فى هذه الحال بالثناء على الله تبارك وتعالى بابلغ انواع الثناء وهو التحيات لله والصلوات والطيبات وعادتهم اذا دخلوا على ملوكهم ان يحيوهم بما يليق بهم وتلك التحية تعظيم لهم وثناء عليهم والله أحق بالتعظيم والثناء من كل أحد من خلقه فجمع العبد فى قوله التحيات والصلوات والطيبات انواع الثناء على الله وأخبر ان ذلك له وصفا وملكا وكذلك الصلوات كلها لله فهو الذى يصلى له وحده لا لغيره وكذلك الطيبات كلها من الكلمات والافعال كلها له فكلماته طيبات وافعاله كذلك وهو طيب لايصعد اليه الا طيب والكلم الطيب اليه يصعد فكانت الطيبات كلها له ومنه واليه له ملكا ووصفا ومنه مجيئها وابتداؤها واليه مصعدها ومنتهاها والصلاة مشتملة على عمل صالح وكلم طيب والكلم الطيب اليه يصعد والعمل الصالح يرفعه فناسب ذكر هذا عند انتهاء الصلاة وقت رفعها الي الله تعالى فلما اتى بهذا الثناء على الرب

تعالى التفت الى شأن الرسول الذى حصل هذا الخير على يديه فسلم عليه أتم سلام معرف باللام التى للاستغراق مقرونا بالرحمة والبركة هذا هو أصح شيء فى السلام عليه فلا تبخل عليه بالالف واللام فى هذا المقام ثم انتقل الى السلام على نفسه وعلى سائر عباد الله الصالحين وبدا بنفسه لانها اهم والانسان يبدأ بنفسه ثم بمن يعول ثم ختم هذا المقام بعقد الاسلام وهو التشهد بشهادة الحق التى هي اول الامر وآخره وعندها كمل الثناء والتشهد ثم انتقل الى نوع آخر وهو الدعاء والطلب فالتشهد يجمع نوعى الدعاء دعاء الثناء والخبر ودعاء الطلب والمسئلة والاول أشرف النوعين لانه حق الرب ووصفه والثانى حظ العبد ومصلحته وفى الاثر «من شغله ذكرى عن مسئلتى أعطيته افضل ما اعطى السائلين» لكن لما كانت الصلاة أتم العبادات عبودية واكملها شرع فيها النوعين وقدم الاول منهما لفضله ثم انتقل الى النوع الثانى وهو دعاء الطلب والمسئلة فبدأ باهمه واجله وانفعه له وهو طلب الصلاة من الله على رسوله صلى الله عليه وسلم وهو من أجل ادعية العبد وانفعها له فى دنياه وأخرته كما ذكرناه فى كتاب تعظيم شأن الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وفيه ايضا ان الداعى جعله مقدمة بين يدى حاجته وطلبه لنفسه وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم الي هذا المعنى فى قوله ثم ليتنخب من الدعاء أعجبه اليه وكذلك فى حديث فضالة بن عبيد اذا دعا احدكم فليبدا بحمد الله والثناء عليه ثم ليصل على النبي صلى الله عليه وسلم ثم ليدع فتأمل كيف جاء التشهد من اوله الي آخره مطابقا لهذا منتظما له احسن انتظام فحديث فضالة هذا هو الذي كشف لنا المعنى واوضحه وبينه فصلوات الله وسلامه على من اكمل به لنا دينه وأتم برسالته علينا نعمته وجعله رحمة للعالمين وحسرة على الكافرين *

فصل

﴿وأما السؤال السادس والعشرون﴾ وهو ما الحكمة فى كون السلام وقع بصيغة الخطاب والصلاة بصيغة الغيبة فجوابه يظهر مما تقدم فان الصلاة عليه طلب وسؤال من الله ان يصلى عليه فلا يمكن فيها الا لفظ الغيبة اذ لا يقال اللهم صل عليك واما السلام عليه فاتى بلفظ الحاضر المخاطب تنزيلا له منزلة المواجه لحكمة بديعة جدا وهي انه ﷺ لما كان احبّ الى المؤمن من نفسه التى بين جنبيه واولى به منها واقرب وكانت حقيقته الذهنية ومثاله العلمى موجودا فى قلبه بحيث لا يغيب عنه الا شخصه كما قال القائل

مثالك فى عينى وذكرك فى فمى * ومثواك فى قلبى فاين تغيب

ومن كان بهذه الحال فهو الحاضر حقا وغيره وان كان حاضرا للعيان فهو غائب عن الجنان فكان خطابه خطاب المواجهة والحضور بالسلام عليه أولى من سلام الغيبة تنزيلا له منزلة المواجه المعاين لقربه من القلب وحلوله فى جميع اجزائه بحيث لا يبقى فى القلب جزء الا ومحبته وذكره فيه كما قيل * لوشق عن قلبى يرى وسطه ذكرك * والتوحيد فى سطر لا اله الا الله محمد رسول الله ولا تستنكر استيلاء المحبوب على قلب المحب وغلبته عليه حتى كأنه يراه ولهذا تجدهم فى خطابهم لمحبوبهم انما يعتمدون خطاب الحضور والمشاهدة مع غاية البعد العيانى لكمال القرب الروحى فلم يمنعهم بعد الاشباح عن محادثة الارواح ومخاطبتها ومن كثفت طباعه فهو عن هذا كله بمعزل وانه ليبلغ الحب ببعض أهله ان يرى محبوبه فى القرب اليه بمنزلة روحه التى لا شىء ادنى اليه منها كما قيل

يا مقيما مدا الزمان بقلبى * وبعيدا عن ناظرى وعيانى
انت روحى ان كنت لست اراها * فهى ادنى الىّ من كل دانى

وقال آخر

ياثاويا بين الجوانح والحشا * مني وان بعدت عليّ دياره

وانه ليلطف شأن المحبة حتى يرى انه ادني اليه واقرب من روحه ولى من ابيات تلم بذلك

وادني الى الصب من نفسه * وان كان عن عينه نائيا

ومن كان مع حبه هكذا * فأني يكون له ساليا

ثم يلطف شأنها ويقهر سلطانها حتى يغيب المحب بمحبوبه عن نفسه فلا يشعر الا بمحبوبه ولا يشعر بنفسه ومن هنا نشأت الشطحات الصوفية التي مصدرها عن قوة الوارد وضعف التمييز فحكم صاحبها فيها الحال على العلم وجعل الحكم له وعزل علمه من البين وحكم المحفوظون فيها حاكم العلم على سلطان الحال وعلموا ان كل حال لايكون العلم حاكما عليه فانه لاينبغي أن يغتر به ولا يسكن اليه الا كما يساكن المغلوب المقهور لما يرد عليه مما يعجز عن دفعه وهذه حال الكمل من القوم الذين جمعوا بين نور العلم واحوال المعاملة فلم تطفىء عواصف احوالهم نور علمهم ولم يقصر بهم علمهم عن الترقي الي ماوراءه من مقامات الايمان والاحسان فهؤلاء حكام على الطائفتين ومن عداهم فمحجوب بعلم لانفوذ له فيه او مغرور بحال لاعلم له بصحيحه من فاسده والله المسؤل من فضله انه قريب مجيب فالكامل من يحكم العلم على الحال فيتصرف في حاله بعلمه ويجعل العلم بمنزلة النور الذى يميز به الصحيح من الفاسد لامن يقدح في العلم بالحال ويجعل الحال معيارا عليه وميزانا فما وافق حاله من العلم قبله وماخالفه رده ونفاه فهذا اضل الضلال في هذا الباب بل الواجب تحكيم العلم والرجوع الى حكمه وبهذا أوصى العارفون من شيوخ الطريق كلهم وحرضوا على العلم اعظم تحريض لعلمهم بما في الحال المجرد عنه من الغوائل والمهالك والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم*

فصل

(واما السؤال السابع والعشرون) وهو ما الحكمة فى ورود الثناء على الله فى التشهد بلفظ الغيبة مع كونه سبحانه هو المخاطب الذى يناجيه العبد والسلام على النبى ﷺ بلفظ الخطاب مع كونه غائبا (فجوابه) ان الثناء على الله عامة ما يجىء مضافا الى اسمائه الحسنى الظاهرة دون الضمير الا ان يتقدم ذكر الاسم الظاهر فيجىء بعده المضمر وهذا نحو قول المصلى (الحمد لله رب العالمين * الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين * إياك نعبد) وقوله فى الركوع « سبحان ربى العظيم » وفى السجود « سبحان ربى الأعلى » وفى هذا من السر أن تعليق الثناء بأسمائه الحسنى هو لما تضمنت معانيها من صفات الكمال ونعوت الجلال فأتى بالاسم الظاهر الدال على المعنى الذى يثنى به ولاجله عليه تعالى ولفظ الضمير لا إشعار له بذلك ولهذا إذا كان ولا بد من الثناء عليه بخطاب المواجهة أتى بالاسم الظاهر مقرونا بميم الجمع الدالة على جمع الأسماء والصفات نحو قوله فى رفع رأسه من الركوع « اللهم ربنا لك الحمد » وربما اقتصر على ذكر الرب تعالى لدلالة لفظه على هذا المعنى فتأمله فانه لطيف المنزع جدا. وتأمل كيف صدر الدعاء المتضمن للثناء والطلب بلفظة اللهم كما فى سيد الاستغفار « اللهم أنت ربى لا إله إلا أنت خلقتنى وأنا عبدك » الحديث . وجاء الدعاء المجرد مصدرا بلفظ الرب نحو قول المؤمنين (ربنا اغفر لنا ذنوبنا) وقول آدم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وقول موسى (رب إنى ظلمت نفسى فاغفر لى) وقول نوح (رب إنى أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم) وكان النبى ﷺ يقول بين السجدتين « رب اغفرلى رب اغفر لى » وسر ذلك أن الله تعالى يسئل بربوبيته

المتضمنة قدرته وإحسانه وتربيته عبده وإصلاح أمره ويثنى عليه بالاهيته المتضمنة إثبات ما يجب له من الصفات العلى والأسماء الحسني . وتدبر طريقة القرآن تجدها كما ذكرت لك . فأما الدعاء فقد ذكرنا منه أمثلة وهو في القرآن حيث وقع لايكاد يجيء إلا مصدرا باسم الرب . وأما الثناء فحيث وقع فمصدر بالأسماء الحسنى وأعظم مايصدر به إسم الله جل جلاله نحو (الحمد لله) حيث جاء ونحو (فسبحان الله) وجاء (سبحان ربك رب العزة) ونحوه (سبح لله مافى السموات وما فى الأرض) حيث وقعت ونحو (تبارك الله رب العالمين * وتبارك الله أحسن الخالقين * وتبارك الذى نزل الفرقان على عبده) ونظائره . وجاء فى دعاء المسيح (اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء) فذكر الأمرين ولم يجيء فى القرآن سواه ولا رأيت أحدا تعرض لهذا ولا نبه عليه . وتحته سر عجيب دال على كمال معرفة المسيح بربه وتعظيمه له فان هذا السؤال كان عقيب سؤال قومه له (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء) فخوفهم بالله وأعلمهم أن هذا مما لايليق أن يسأل عنه وأن الايمان يرده فلما ألحوا فى الطلب وخاف المسيح أن يداخلهم الشك إن لم يجابوا إلى ما سألوا بدأ فى السؤال باسم (اللهم) الدال على الثناء على الله بجميع أسمائه وصفاته ففى ضمن ذلك تصوره بصورة المثنى الحامد الذاكر لأسماء ربه المثنى عليه بها . وأن المقصود من هذا الدعاء وقضاء هذه الحاجة إنما هو أن يثنى على الرب بذلك ويمجده به ويذكر آلاءه ويظهر شواهد قدرته وربوبيته ويكون برهانا على صدق رسوله فيحصل بذلك من زيادة الايمان والثناء على الله أمر يحسن معه الطلب ويكون كالعذر فيه فأتى بالاسمين إسم الله الذى يثني عليه به واسم الرب الذى يدعى ويسئل به لما كان المقام مقام الأمرين . فتأمل هذا السر العجيب ولا ينب عنه فهمك فانه من الفهم الذى يؤتيه الله من يشاء فى كتابه وله الحمد . وأما السلام على النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ الخطاب فقد ذكرنا سره فى الوجه الذى قبل هذا والعهد به قريب *

فصل

﴿ وأما السؤال الثامن والعشرون ﴾ فقد تضمن سؤالين . أحدهما ما السر فى كون السلام فى آخر الصلاة . والثانى لم كان معرفا ﴿ والجواب ﴾ أما اختتامَ الصلاة به فانه قد جعل الله لكل عبادة تحليلا منها فالتحليل من الحج بالرمي وما بعده وكذلك التحلل من الصوم بالفطر بعد الغروب فجعل السلام تحليلا من الصلاة كما قال النبي ﷺ « تحريمها التكبير وتحليلها التسليم » تحريمها هنا هو بابها الذى يدخل منه اليها وتحليلها بابها الذى يخرج به منها . فجعل التكبير باب الدخول والتسليم باب الخروج لحكمة بديعة بالغة يفهمها من عقل عن الله وألزم نفسه بتأمل محاسن هذا الدين العظيم وسافر فكره فى استخراج حكمه وأسراره وبدائعه وتغرب عن عالم العادة والألف فلم يقنع بمجرد الأشباح حتى يعلم ما يقوم بها من الأرواح فان الله لم يشرع شيئا سدى ولا خلوا من حكمة بالغة بل فى طوايا ماشرعه وأمر به من الحكم والأسرار التى تبهر العقول ما يستدل به الناظر فيه على ما وراءه فيسجد القلب خضوعا وإذعانا فنقول وبالله التوفيق لما كان المصلى قد تخلي عن الشواغل وقطع جميع العلائق وتطهر وأخذ زينته وتهيأ للدخول على الله ومناجاته شرع له أن يدخل عليه دخول العبيد على الملوك فيدخل بالتعظيم والاجلال فشرع له أبلغ لفظ يدل على هذا المعنى وهو قول الله أكبر فان فى اللفظ من التعظيم والتخصيص والاطلاق فى جانب المحذوف المجرور بمن ما لا يوجد فى غيره ولهذا كان الصواب أن غير هذا اللفظ لا يقوم مقامه ولا يؤدى معناه ولا

تنعقد الصلاة الا به كما هو مذهب أهل المدينة وأهل الحديث . فجعل هذا اللفظ واستشعار معناه والمقصود به باب الصلاة الذى يدخل العبد على ربه منه فانه اذا استشعر بقلبه أن الله أكبر من كل ما يخطر بالبال استحيي منه ان يشغل قلبه فى الصلاة بغيره فلا يكون موفيا لمعنى الله أكبر ولا مؤديا لحق هذا اللفظ ولا أتي البيت من بابه بل الباب عنه مسدود . وهذا باجماع السلف أنه ليس للعبد من صلاته إلا ماعقل منها وحضره بقلبه . وما أحسن ما قال أبوالفرج ابن الجوزى فى بعض وعظه حضور القلب أول منزل من منازل الصلاة فاذا نزلته انتقلت الى بادية المعنى فاذا رحلت عنها أنخت بباب المناجاة فكان أول قرى الضيف اليقظة وكشف الحجاب لعين القلب فكيف يطمع فى دخول مكة من لا خرج الي البادية وقد تبعث قلبك فى كل واد فربما تفجأك الصلاة وليس قلبك عندك فتبعث الرسول وراءه فلا يصادفه فتدخل فى الصلاة بغير قلب . والمقصود أنه قبيح بالعبد أن يقول بلسانه الله أكبر وقد امتلأ قلبه بغير الله فهو قبلة قلبه فى الصلاة ولعله لا يحضر بين يدى ربه فى شيء منها . فلو قضي حق الله أكبر وأتى البيت من بابه لدخل وانصرف بأنواع التحف والخيرات فهذا الباب الذي يدخل منه المصلي وهو التحريم . وأما الباب الذى يخرج منه فهو باب السلام المتضمن أحد الأسماء الحسنى فيكون مفتتحا لصلاته باسمه تبارك وتعالى ومختتما لها باسمه فيكون ذاكراً لاسم ربه أول الصلاة وآخرها فأولها باسمه وآخرها باسمه فدخل فيها باسمه وخرج منها باسمه مع ما فى إسم السلام من الخاصية والحكمة المناسبة لانصراف المصلى من بين يدى الله فان المصلى ما دام فى صلاته بين يدى ربه فهو فى حماه الذى لا يستطيع أحد أن يخفره بل هو فى حمى من جميع الآفات والشرور فاذا انصرف من بين يديه تبارك وتعالى ابتدرته الآفات والبلايا والمحن وتعرضت له من كل جانب وجاءه الشيطان بمصائده وجنده فهو متعرض

لأنواع البلايا والمحن فاذا انصرف من بين يدى الله مصحوبا بالسلام لم يزل عليه حافظ من الله الى وقت الصلاة الأخرى . وكان من تمام النعمة عليه أن يكون انصرافه من بين يدى ربه بسلام يستصحبه ويدوم له ويبقى معه : فتدبر هذا السر الذى لو لم يكن فى هذا التعليق غيره لكان كافيا فكيف وفيه من الأسرار والفوائد ما لا يوجد عند أبناء الزمان والحمد فى ذلك لله وحده . فكما أن المنعم به هو الله وحده فالمحمود عليه هو الله وحده . وقد عرف بهذا جواب السؤال الثانى وهومجىء السلام هنا معرفا ليكون دالا على إسمه السلام . وليكن هذا آخر الكلام فى مسئلة سلام عليكم فلولا قصد الاختصار لجاءت مجلداً ضخما * هذا ولم نتعرض فيها الى المسائل المسطورة فى الكتب من فروع السلام ومسائله فانها مملوءة منها فمن أرادها فليأخذها من هناك والحمد لله رب العالمين *





روى مسلم فى صحيحه من حديث قيس ابن ابى حازم عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله ﷺ « الم تر (١) آيات انزلت الليلة لم ير مثلهن قط أعوذ برب الفلق أعوذ برب الناس » وفى لفظ آخر من رواية محمد بن ابراهيم التيمى عن عقبة « ان رسول الله ﷺ قال له الا اخبرك بافضل ماتعوذ به المتعوذون قلت بلي قال قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس » وفى الترمذى حدثنا قتيبة نا ابن لهيعة عن يزيد بن ابى حبيب عن على بن رباح عن عقبة بن عامر قال « أمرنى رسول الله ﷺ ان اقرأ بالمعوذتين في دبر كل صلاة » قال هذا حديث غريب . وفى الترمذى والنسائى وسنن أبى داود عن عبد الله بن حبيب قال « خرجنا في ليلة مطر وظلمة نطلب النبى ﷺ ليصلي لنا فادركناه فقال قل فلم أقل شيئاً ثم قال قل فلم اقل شيئاً ثم قال قل قلت يارسول الله ماأقول قال قل قل هو الله أحد والمعوذتين حين تمسى وحين تصبح ثلاث مرات تكفيك من كل شيء » قال الترمذى حديث حسن صحيح وفى الترمذى ايضا من حديث الجريرى عن أبى هريرة عن ابى سعيد قال « كان رسول الله ﷺ يتعوذ من الجان وعين الانسان حتى نزلت المعوذتان فلما نزلتا أخذهما وترك ماسواهما قال وفى الباب عن أنس وهذا حديث غريب . وفى الصحيحين عن عائشة « ان النبى ﷺ كان اذا

---

(١) قال النووى فى شرح مسلم ضبطاه بالنون المفتوحة وبالياء المضمومة وكلاهما صحيح

آوى إلى فراشه نفث فى كفيه بقل هو الله أحد والمعوذتين جميعا ثم يمسح بهما وجهه وما بلغت يداه من جسده قالت عائشة فلما اشتكى كان يأمرنى أن افعل ذلك به » قلت هكذا رواه يونس عن الزهرى عن عروة عن عائشة ذكره البخارى ورواه مالك عن الزهرى عن عروة عنها « ان النبى ﷺ كان اذا اشتكي يقرأ على نفسه بالمعوذات وينفث فلما اشتد وجعه كنت اقرأ عليه وأمسح عليه بيده رجاء بركتها » وكذلك. قال معمر عن الزهرى عن عروة عنها « ان النبى ﷺ كان ينفث على نفسه فى مرضه الذى قبض فيه بالمعوذات فلما ثقل كنت انا انفث عليه بهن وامسح بيده نفسه لبركتها فسألت ابن شهاب كيف كان ينفث قال ينفث على يديه ثم يمسح بهما وجهه » ذكره البخارى ايضاً وهذا هو الصواب ان عائشة كانت تفعل ذلك والنبي ﷺ لم يأمرها ولم يمنعها من ذلك واما ان يكون استرقي وطلب منها ان ترقيه فلا (١) ولعل بعض الرواة رواه بالمعنى فظن أنها لما فعلت ذلك وأقرها على رقيته ان يكون مسترقيا فليس احدهما بمعنى الآخر ولعل الذى كان يأمرها به انما هو المسح على نفسه بيده فيكون هو الراقي لنفسه ويده لما ضعفت عن التنقل على سائر بدنه امرها ان تنقلها على بدنه ويكون هذا غير قراءتها هي عليه ومسحها على يديه فكانت تفعل هذا وهذا والذى أمرها به انما هو تنقل يده لا رقيته والله اعلم. والمقصود الكلام على هاتين السورتين وبيان عظيم منفعتهما وشدة الحاجة بل الضرورة اليهما وانه لا يستغنى عنهما احد قط وان لهما تأثيرا خاصا في دفع السحر والعين وسائر الشرور وان حاجة العبد الى الاستعاذة بهاتين السورتين اعظم من حاجته الى النفس والطعام والشراب واللباس فنقول والله المستعان قد اشتملت السورتان على ثلاثة اصول وهي اصول الاستعاذة احدها

---

(١) كيف والنبى صلى الله عليه وسلم سيد المتوكلين وقال عليه السلام يدخل الجنة سبعون الفاوهم قوم لا يرقون ولا يسترقون ولا يكوون ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون وقد يقال فعل ذلك لبيان الجواز تامل

نفس الاستعاذة والثانيـة المستعاذ به والثالثة المستعاذ منه فبمعرفة ذلك تعرف شدة الحاجة والضرورة الى هاتين السورتين فلنعقد لهما ثلاثة فصول الفصل الأول فى الاستعاذة.والثانى فى المستعاذ به والثالث فى المستعاذ منه*

الفصل الاول

اعلم ان لفظ عاذ وماتصرف منها تدل على التحرز والتحصن والنجاة وحقيقة معناها الهروب من شيء تخافه الى من يعصمك منه ولهذا يسمى المستعاذ به معاذا كما يسمى ملجأ ووزراً .وفى الحديث ان ابنة الجون لما أدخلت على النبى صلى الله عليه وسلم فوضع يده عليها قالت اعوذ بالله منك فقال لها لقد عذت بمعاذ الحق باهلك.فمعنى اعوذ التجيء واعتصم واتحرز وفى اصله قولان احدهما انه مأخوذ من الستر والثانى انه مأخوذ من لزوم المجاورة فاما من قال انه من الستر قال العرب تقول للبيت الذى فى اصل الشجرة التى قداستتر بها عوذ بضم العين وتشديد الواو وفتحها فكأنه لما عاذ بالشجرة وأستتر باصلها وظلها سموه عوذا فكذلك العائذ قداستتر من عدوه بمن استعاذ به منه واستجن به منه ومن قال هو لزوم المجاورة قال العرب تقول للحم اذا لصق بالعظم فلم يتخلص منه عوذ لانه اعتصم به واستمسك به فكذلك العائذ قد استمسك بالمستعاذ به واعتصم به ولزمه والقولان حق والاستعاذة تنتظمهما معا فان المستعيذ مستتر بمعاذه متمسك به معتصم به قد استمسك قلبـه به ولزمه كما يلزم الولد اباه اذا اشهر عليه عدوه سيفا وقصده به فهرب منه فعرض له ابوه فى طريق هربه فانه يلقى نفسه عليه ويستمسك به أعظم استمساك فكذلك العائذ قد هرب من عدوه الذي يبغى هلاكه الى ربه ومالكه وفر اليه والقى نفسه بين يديه واعتصم به واستجار به والتجأ اليه وبعد فمعنى الاستعاذة القائم بقلبـه وراء هذه العبارات وانما هى تمثيل واشارة وتفهيم والا فما يقوم بالقلب حينئذ من

الالتجاء والاعتصام والانطراح بين يدى الرب والافتقار اليه والتذلل بين يديه امر لاتحيط به العبارة. ونظير هذا التعبير عن معنى محبته وخشيته واجلاله ومهابته فان العبارة تقصر عن وصف ذلك ولاتدرك الا بالاتصاف بذلك لابمجرد الصفة والخبر كما أنك اذا وصفت لذة الوقاع لعنين لم تخلق له شهوة أصلا فلوقربتها وشبهتها بما عساك ان تشبهها به لم تحصل حقيقة معرفتها فى قلبه فاذا وصفتها لمن خلقت فيه وركبت فيه عرفها بالوجود والذوق. وأصل هذا الفعل اعوذ بتسكين العين وضم الواو ثم اعل بنقل حركة الواو الى العين وتسكين الواو فقالوا اعوذ على اصل هذا الباب ثم طردوا اعلاله فقالوا فى اسم الفاعل عائذ واصله عاوذ فوقعت الواو بعد الف فاعل فقلبوها همزة كما قالوا قائم وخائف وقالوا فى المصدر عياذا بالله واصله عواذا كلواذفقلبوا الواو ياء لكسرة ماقبلها ولم تحصنها حركتها لانها قدضعفت باعلالها فى الفعل وقالوا مستعيذ. واصله مستعوذ كمستخرج فنقلوا كسرة الواو الى العين قبلها(١) قلبت الواو قبلها كسرة فقلبت ياء على اصل الباب (فان قلت) فلم دخلت السين والتاء في الامر من هذا الفعل كقوله فاستعذ بالله ولم تدخل فى الماضي والمضارع بل الاكثر ان يقال أعوذ بالله وعذت بالله دون استعيذ واستعذت قلت السين والتاء دالة على الطلب فقوله استعيذ بالله اى اطلب العياذ به كما أذا قلت استخير الله اى اطلب خيرته واستغفره اى اطلب مغفرته واستقيله اى اطلب إقالته فدخلت فى الفعل ايذانا بالطلب هذا المعنى من المعاد فاذاقال المأمور اعوذ بالله فقد امتثل ماطلب منه لانه طلب منه الالتجاء والاعتصام وفرق بين نفس الالتجاء والاعتصام وبين طلب ذلك فلما كان المستعيذ هاربا ملتجئا معتصما بالله اتى بالفعل الدال على ذلك دون الفعل الدال على طلب ذلك فتأمله وهذا بخلاف مااذا قيل استغفر الله فقال استغفر الله فانه طلب منه ان يطلب المغفرة من الله فاذا قال استغفر الله كان ممتثلا لان المعنى اطلب من الله أن يغفر لى .وحيث أرادهذا المعنى فى الاستعاذة فلا ضير أن يأتى بالسين فيقول

(١) لعل صواب العبارة فكسر ماقبل الواو فقلبت الخ او نحو ذلك

أستعيذ بالله أى أطلب منه أن يعيذنى ولكن هذا معنى غير نفس الاعتصام والالتجاء والهرب اليه . فالأول مخبرعن حاله وعياذه بربه وخبره يتضمن سؤاله وطلبه أن يعيذه . والثانى طالب سائل من ربه أن يعيذه كأنه يقول أطلب منك أن تعيذنى فحال الأول أكمل . ولهذا جاء عن النبي ﷺ فى امتثال هذا الأمر « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ـ وأعوذ بكلمات الله التامات ـ وأعوذ بعزة الله وقدرته » دون أستعيذ بل الذى علمه الله إياه أن يقول « أعوذ برب الفلق أعوذ برب الناس) دون أستعيذ فتأمل هذه الحكمة البديعة ﴿ فان قلت ﴾ فكيف جاء امتثال هذا الأمر بلفظ الأمر والمأمور به فقال (قل أعوذ برب الفلق « وقل أعوذ برب الناس) ومعلوم أنه إذا قيل قل الحمد لله وقل سبحان الله فان امتثاله أن يقول الحمد لله وسبحان الله ولا يقول قل سبحان الله ﴿ قلت ﴾ هذا هو السؤال الذى أورده أبيّ بن كعب على النبي ﷺ بعينه وأجابه عنه رسول الله ﷺ فقال البخارى فى صحيحه حدثنا قتيبة ثنا سفيان عن عاصم وعبدة عن زر (١) قال « سألت أبيّ بن كعب عن المعوذتين فقال سألت رسول الله ﷺ فقال قيل لى فقلت فنحن نقول كما قال رسول الله ﷺ » ثم قال حدثنا على بن عبد الله ثنا سفيان ثنا عبدة بن أبى لبابة عن زر بن حبيش وحدثنا عاصم عن زر قال « سألت أبيّ بن كعب قلت أبا المنذر إن أخاك ابن مسعود يقول كذا وكذا فقال إنى سألت رسول الله ﷺ فقال قيل لى فقلت قل فنحن نقول كما قال رسول الله ﷺ » ﴿ قلت ﴾ مفعول القول محذوف وتقديره قيل لى قل أو قيل لى هذا اللفظ فقلت كما قيل لى . وتحت هذا من السر أن النبي ﷺ ليس له فى القرآن إلا بلاغه لا أنه هو أنشأه من قبل نفسه بل هو المبلغ له عن الله . وقد قال الله له (قل أعوذ برب الفلق) فكان يقتضى البلاغ التام أن يقول (قل أعوذ برب الفلق) كما قال الله . وهذا هو المعنى الذى أشار النبي ﷺ اليه

(١) هو ابن حبيش الآتى بعد

بقوله « قيل لى فقلت » أى إنى لست مبتدئاً بل أنا مبلغ أقول كما يقال لى وأبلغ كلام ربي كما أنزله إليّ فصلوات الله وسلامه عليه لقد بلغ الرسالة وأدى الأمانة وقال كما قيل له فكفانا وشفانا من المعتزلة والجهمية وإخوانهم ممن يقول هذا القرآن العربى . وهذا النظم كلامه ابتدأ هو به ففى هذا الحديث أبين الرد لهذا القول وأنه صلى الله عليه وسلم بلغ القول الذى أمر بتبليغه على وجهه ولفظه حتى أنه لما قيل له قل قال هو قل لأنه مبلغ محض وما على الرسول إلا البلاغ *

الفصل الثانى

فى المستعاذ به وهو الله وحده رب الفلق * ورب الناس ملك الناس إله الناس الذى لاينبغى الاستعاذة الا به ولا يستعاذ بأحد من خلقه بل هو الذى يعيذ المستعيذين ويعصمهم ويمنعهم من شر ما استعاذوا من شره . وقد أخبر تعالى فى كتابه عن من استعاذ بخلقه أن استعاذته زادته طغيانا ورهقا فقال حكاية عن مؤمنى الجن (وأنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقاً) جاء فى التفسير أنه كان الرجل من العرب فى الجاهلية إذا سافر فأمسى فى أرض قفر قال أعوذ بسيد هذا الوادى من شر سفهاء قومه فيبيت فى أمن وجوار منهم حتى يصبح أى فزاد الانس الجن باستعاذتهم بسادتهم رهقاً أى طغياناً وإثما وشرا يقولون سدنا الانس والجن . والرهق فى كلام العرب الاثم وغشيان المحارم فزادوهم بهذه الاستعاذة غشيانا لما كان محظوراً من الكبر والتعاظم فظنوا أنهم سادوا الانس والجن . واحتج أهل السنة على المعتزلة فى أن كلمات الله غير مخلوقة بأن النبى صلى الله عليه وسلم استعاذ بقوله « أعوذ بكلمات الله التامات » وهو صلى الله عليه وسلم لا يستعيذ بمخلوق أبداً . ونظير ذلك قوله « أعوذ برضاك من سخطك وبعفوك من عقوبتك » فدل على أن رضاه وعفوه من صفاته

وأنه غير مخلوق . وكذلك قوله « أعوذ بعزة الله وقدرته » وقوله « أعوذ بنو
وجهك الذى أشرقت له الظلمات » وما استعاذ به النبي ﷺ غير مخلوق فا
لا يستعيذ إلا بالله أو صفة من صفاته . وجاءت الاستعاذة فى هاتين السورتين
باسم الرب والملك والاله وجاءت الربوبية فيها مضافة الى الفلق والى الناس ولا
بد من أن يكون ما وصف به نفسه فى هاتين السورتين يناسب الاستعاذة المطلو
ويقتضي دفع الشر المستعاذ منه أعظم مناسبة وأبينها وقد قررنا فى مواضع متعدد
أن الله سبحانه يدعى بأسمائه الحسنى فيسئل لكل مطلوب باسم يناسبه ويقتضيا
وقد قال النبي ﷺ فى هاتين السورتين انه ما تعوذ المتعوذون بمثلها فلا بد أن
يكون الاسم المستعاذ به مقتضياً للمطلوب وهو دفع الشر المستعاذ منه أو رفعه
وإنما يتقرر هذا بالكلام فى الفصل الثالث وهو الشيء المستعاذ منه فتتبين
المناسبة المذكورة فنقول *

الفصل الثالث

﴿ في أنواع الشرور المستعاذ منها ﴾ فى هاتين السورتين الشر الذى يصيب
العبد لا يخلو من قسمين إما ذنوب وقعت منه يعاقب عليها فيكون وقوع ذلك
بفعله وقصده وسعيه ويكون هذا الشر هو الذنوب وموجباتها وهو أعظم الشرين
وأدومهما وأشدهما اتصالا بصاحبه وإما شر واقع به من غيره وذلك الغير إما
مكلف أو غير مكلف والمكلف إما نظيره وهو الانسان أو ليس نظيره وهو
الجنى وغير المكلف مثل الهوام وذوات الحمى (١) وغيرها فتضمنت هاتان
السورتان الاستعاذة من هذه الشرور كلها بأوجز لفظ وأجمعه وأدله على المراد
وأعمه استعاذة بحيث لم يبق شر من الشرور الا دخل تحت الشر المستعاذ منه

(١) جمع حمة كثبة وهو السم أو الابرة التى يضرب بها الزنبور والحية ونحو ذلك أو يلدغ بها.

فيها . فان سورة الفلق تضمنت الاستعاذة من أمور أربعة . أحدها شر المخلوقات التى لها شر عموما . الثانى شر الغاسق إذا وقب . الثالث شر النفاثات فى العقد الرابع شر الحاسد إذا حسد . فنتكلم على هذه الشرور الأربعة ومواقعها واتصالها بالعبد والتحرز منها قبل وقوعها وبماذا تدفع بعد وقوعها ٠ وقبل الكلام فى ذلك لابد من بيان الشر ماهو وما حقيقته فنقول الشر يقال على شيئين على الألم وعلى مايفضى اليه وليس له مسمى سوى ذلك فالشرور هي الآلام وأسبابها فالمعاصي والكفر والشرك وأنواع الظلم هي شرور وإن كان لصاحبها فيها نوع غرض ولذة لكنها شرور لأنها أسباب الآلام ومفضية اليها كافضاء سائر الأسباب إلى مسبباتها فترتب الألم عليها كترتب الموت على تناول السموم القاتلة وعلى الذبح والاحراق بالنار والخنق بالحبل وغير ذلك من الأسباب التى تصيبه مفضية إلى مسبباتها ولا بد مالم يمنع السببية مانع أو يعارض السبب ما هو أقوى منه وأشد اقتضاء لضده كما يعارض سبب المعاصى قوة الايمان وعظمة الحسنات الماحية وكثرتها فيزيد فى كميتها وكيفيتها علي أسباب العذاب فيدفع الأقوى الأضعف . وهذا شأن جميع الأسباب المتضادة كأسباب الصحة والمرض وأسباب الضعف والقوة . والمقصود أن هذه الأسباب التى فيها لذة مّا هي شر وإن نالت بها النفس مسرة عاجلة وهي بمنزلة طعام لذيذ شهى لكنه مسموم اذا تناوله الآكل لذ لآكله وطاب له مساغه وبعد قليل يفعل به مايفعل فهكذا المعاصى والذنوب ولا بد حتى لو لم يخبر الشارع بذلك لكان الواقع والتجربة الخاصة والعامة من أكبر شهوده وهل زالت عن أحد قط نعمة الا بشؤم معصيته فان الله اذا أنعم على عبد بنعمة حفظها عليه ولا يغيرها عنه حتى يكون هو الساعى فى تغييرها عن نفسه (فان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له وما لهم من دونه من وال)ومن تأمل ماقص الله فى كتابه من أحوال الأمم الذين أزال نعمه عنهم وجد سبب

ذلك جميعه إنما هو مخالفة أمره وعصيان رسله وكذلك من نظر فى أحوال أهل عصره وما أزال الله عنهم من نعمه وجد ذلك كله من سوء عواقب الذنوب كما قيل

اذا كنت فى نعمة فارعها * فان المعاصي تزيل النعم

فما حفظت نعمة الله بشيء قط مثل طاعته ولا حصلت فيها الزيادة بمثل شكره ولا زالت عن العبد بمثل معصيته لربه فانها نار النعم التى تعمل فيها كما تعمل النار فى الحطب اليابس . ومن سافر بفكره فى أحوال العالم استغنى عن تعريف غيره له . والمقصود أن هذه الأسباب شرور ولابد. وأما كون مسبباتها شرورا فلأنها آلام نفسية وبدنية فيجتمع علي صاحبها مع شدة الألم الحسى ألم الروح بالهموم والغموم والأحزان والحسرات . ولو تفطن العاقل اللبيب لهذا حق التفطن لأعطاه حقه من الحذر والجد فى الهرب ولكن قد ضرب على قلبه حجاب الغفلة ليقضى الله أمرا كان مفعولا . فلو تيقظ حق التيقظ لتقطعت نفسه فى الدنيا حسرات على ما فاته من حظه العاجل والآجل من الله وإنما يظهر له هذا حقيقة الظهور عند مفارقة هذا العالم والاشراف والاطلاع على عالم البقاء فحينئذ يقول (ياليتنى قدمت لحياتى * وياحسرتا على مافرطت فى جنب الله) ولما كان الشر هو الآلام وأسبابها كانت استعاذات النبى صلى الله عليه وسلم جميعها مدارها على هذين الأصلين فكل ما استعاذ منه أو أمر بالاستعاذة منه فهو إما مؤلم وإما سبب يفضى اليه . فكان يتعوذ فى آخر الصلاة من أربع وأمر بالاستعاذة منهن وهى عذاب القبر وعذاب النار . فهذان أعظم المؤلمات . وفتنة المحيا والممات وفتنة المسيح الدجال . وهذان سبب العذاب المؤلم فالفتنة سبب العذاب . وذكر الفتنة خصوصا وعموما . وذكر نوعى الفتنة لأنها إما فى الحياة وإما بعد الموت ففتنة الحياة قد يتراخى عنها العذاب مدة وأما فتنة الموت فيتصل بها العذاب من غير تراخ فعادت الاستعاذة إلى الألم والعذاب وأسبابها وهذا من آكد أدعية الصلاة

حتى أوجب بعض السلف والخلف الاعادة على من لم يدع به فى التشهد الأخير وأوجبه ابن حزم فى كل تشهد فان لم يأت به فيه بطلت صلاته . ومن ذلك قوله « اللهم إنى أعوذ بك من الهم والحزن والعجز والكسل والجبن والبخل وضلع الدين (١) وغلبة الرجال » فاستعاذ من ثمانية أشياء كل اثنين منها قرينان فالهم والحزن قرينان وهما من آلام الروح ومعذباتها والفرق بينهما أن الهم توقع الشر فى المستقبل والحزن التألم على حصول المكروه فى الماضى أو فوات المحبوب وكلاهما تألم وعذاب يرد على الروح فان تعلق بالماضى سمى حزنا وان تعلق بالمستقبل سمى هما والعجز والكسل قرينان وهما من أسباب الالم لانهما يستلزمان فوات المحبوب فالعجز يستلزم عدم القدرة والكسل يستلزم عدم ارادته فتتألم الروح لفواته بحسب تعلقها به والتذاذها بادراكه لوحصل . والجبن والبخل قرينان لأنهما عدم النفع بالمال والبدن وهما من اسباب الالم لان الجبان تفوته محبوبات ومفرحات وملذوذات عظيمة لاتنال الا بالبذل والشجاعة والبخل يحول بينه دونها أيضاً فهذان الخلقان من أعظم اسباب الآلام وضلع الدين وقهر الرجال قرينان وهما مؤلمان للنفس معذبان لها . أحدهما قهر بحق وهو ضلع الدين . والثانى قهر بباطل وهو غلبة الرجال وايضا فضلع الدين قهر بسبب من العبد فى الغالب وغلبة الرجال قهر بغير اختياره . ومن ذلك تعوذه ﷺ « من المأثم والمغرم » فانهما يسببان الالم العاجل . ومن ذلك قوله « أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك » فالسخط سبب الالم والعقوبة هى الألم فاستعاذ من أعظم الآلام واقوى اسبابها *

فصل

﴿ والشر المتعاذ منه نوعان ﴾ . أحدهما موجود يطلب رفعه . والثانى معدوم يطلب

(١) ضلع الدين ثقله

بقاؤه على العدم وان لا يوجد كما أن الخير المطلق نوعان . أحدهما موجود فيطلب دوامه وثباته وان لا يسلبه · والثانى معدوم فيطلب وجوده وحصوله فهذه أربعة هي امهات مطالب السائلين من رب العالمين وعليها مدار طلباتهم . وقد جاءت هذه المطالب الاربعة فى قوله تعالى حكاية عن دعاء عباده في آخر آل عمران فى قولهم (ربنا اننا سمعنا مناديا ينادى للايمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا) فهذا الطلب لدفع الشر الموجود فان الذنوب والسيئات شر كما تقدم بيانه ثم قال (وتوفنا مع الابرار) فهذا طلب لدوام الخير الموجود وهو الايمان حتى يتوفاهم عليه فهذان قسمان ثم قال (ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك) فهذا طلب للخير المعدوم أن يؤتيهم اياه ثم قال (ولا تخزنا يوم القيامة) فهذا طلب أن لا يوقع بهم الشر المعدوم وهو خزى يوم القيامة فانتظمت الآيتان المطالب الاربعة أحسن انتظام مرتبة أحسن ترتيب قدم فيها النوعان اللذان فى الدنيا وهما المغفرة ودوام الاسلام الى الموت ثم اتبعا بالنوعين اللذين في الآخرة وهما ان يعطوا ما وعدوه على ألسنة رسله وأن لا يخزيهم يوم القيامة فاذا عرف هذا فقوله ﷺ فى تشهد الخطبة « ونعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا » يتناول الاستعاذة من شر النفس الذى هو معدوم لكنه فيها بالقوة فيسأل دفعه وان لا يوجد وأما قوله « من سيئات أعمالنا » ففيه قولان. أحدهما أنه استعاذة من الاعمال السيئة التى قد وجدت فيكون الحديث قد تناول نوعى الاستعاذة من الشر المعدوم الذى لم يوجد ومن الشر الموجود فطلب دفع الاول ورفع الثانى والقول الثانى ان سيئات الاعمال هي عقوباتها وموجباتها السيئة التي تسوء صاحبها وعلى هذا يكون من استعاذه الدفع أيضاً دفع المسبب والاول دفع السبب فيكون قد استعاذ من حصول الالم وأسبابه وعلى الاول يكون إضافة السيئات الى الاعمال من باب اضافة النوع الى جنسه فان الاعمال جنس وسيئاتها نوع منها· وعلى الثانى يكون من باب اضافة المسبب الى

سببه والمعلول إلى علته كأنه قال من عقوبة عملي والقولان محتملان فتأمل أيهما أليق بالحديث وأولى به فان مع كل واحد منهما نوعا من الترجيح فيترجح الاول بأن منشأ الاعمال السيئة من شر النفس فشر النفس يولد الاعمال السيئة فاستعاذ من صفة النفس ومن الاعمال التي تحدث عن تلك الصفة وهذان جماع الشر واسباب كل ألم فتى عوفي منهما عوفي من الشر بحذافيره ويترجح الثاني بأن سيئات الاعمال هي العقوبات التي تسوء العامل واسبابها شر النفس فاستعاذ من العقوبات والآلام وأسبابها والقولان في الحقيقة متلازمان والاستعاذة من أحدهما تستلزم الاستعاذة من الآخر *

فصل

ولما كان الشر له سبب هو مصدره وله مورد ومنتهى وكان السبب اما من ذات العبد واما من خارج ومورده ومنتهاه اما نفسه واما غيره كان هنا أربعة أمور شر مصدره من نفسه ويعود على نفسه تارة وعلى غيره أخرى وشر مصدره من غيره وهو السبب فيه ويعود على نفسه تارة وعلى غيره اخري جمع النبي صلى الله عليه وسلم هذه المقامات الاربعة في الدعاء الذى علمه الصديق أن يقوله اذا أصبح واذا أمسى واذا أخذ مضجعه «اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة رب كل شيء ومليكه أشهد ان لا أله الا أنت أعوذ بك من شر نفسي وشر الشيطان وشر كه وان اقترف على نفسي سوءا أو أجره الي مسلم» فذكر مصدري الشر وهما النفس والشيطان وذكر مورديه ونهايتيه وهما عوده على النفس أو على أخيه المسلم فجمع الحديث مصادر الشر وموارده في أوجز لفظه وأخصره وأجمعه وأبينه*

فصل

فاذا عرف هذا فلنتكلم على الشرور المستعاذ منها فى هاتين السورتين. الشر الاول العام فى قوله من شر ماخلق وما ههنا موصولة ليس الا والشر مسند فى الآية الى المخلوق المفعول لا إلى خلق الرب تعالى الذى هو فعله وتكوينه فانه لاشر فيه بوجه مافان الشر لايدخل فى شيء من صفاته ولافى أفعاله كما لايلحق ذاته تبارك وتعالى فان ذاته لها الكمال المطلق الذى لانقص فيه بوجه من الوجوه وأوصافه كذلك لها الكمال المطلق والجلال التام ولا عيب فيها ولا نقص بوجه ما وكذلك أفعاله كلها خيرات محضة لاشر فيها أصلا ولو فعل الشر سبحانه لاشتق له منه إسم ولم تكن أسماؤه كلها حسنى ولعاد اليه منه حكم تعالى وتقدس عن ذلك وما يفعله من العدل بعباده وعقوبة من يستحق العقوبة منهم هو خير محض اذ هو محض العدل والحكمة وانما يكون شرا بالنسبة اليهم فالشر وقع فى تعلقه بهم وقيامه بهم لا فى فعله القائم به تعالى ونحن لاننكر ان الشر يكون فى مفعولاته المنفصلة فانه خالق الخير والشر · ولكن هنا أمران ينبغى أن يكونا منك على بال . أحدهما ان ماهو شر أومتضمن للشر فانه لايكون الا مفعولا منفصلا لايكون وصفا له ولا فعلا من أفعاله · الثانى ان كونه شرا هو أمر نسبي إضافى فهو خير من جهة تعلق فعل الرب وتكوينه به وشر من جهة نسبته الى من هو شر فى حقه فله وجهان هو من أحدهما خير وهو الوجه الذى نسب منه الى الخالق سبحانه وتعالى خلقا وتكوينا ومشيئة لما فيه من الحكمة البالغة التى استأثر بعلمها وأطلع من شاء من خلقه على ماشاء منها وأكثر الناس تضيق عقولهم عن مبادى معرفتها فضلا عن حقيقتها فيكفيهم الايمان المجمل بان الله سبحانه هو الغنى الحميد وفاعل الشر لايفعله لحاجته المنافية لغناه أو لنقصه وعيبه

المنافى لحمده فيستحيل صدور الشر من الغنى الحميد فعلا وإن كان هو الخالق للخير والشر فقد عرفت ان كونه شرا هو امر إضافى وهو فى نفسه خير من جهة نسبته الى خالقه ومبدعه . فلا تغفل عن هذا الموضع فانه يفتح لك بابا عظيما من معرفة الرب ومحبته ويزيل عنك شبهات حارت فيها عقول أكثر الفضلاء . وقد بسطت هـذا فى كتاب التحفة المكية ، وكتاب الفتح القدسى ، وغيرهما. واذا أشكل عليك هذا فانا أوضحه لك بامثلة . أحدها أن السارق اذا قطعت يده فقطعها شر بالنسبة اليه وخير محض بالنسبة الى عموم الناس لما فيه من حفظ أموالهم ودفع الضرر عنهم وخير بالنسبة الى متولي القطع أمرا وحكما لما فى ذلك من الاحسان الى عبيده عموماً باتلاف هذا العضو المؤذى لهم المضر بهم فهو محمود على حكمه بذلك وأمره به مشكور عليه يستحق عليه الحمد من عباده والثناء عليه والمحبة وكذلك الحكم بقتل من يصول عليهم فى دمائهم وحرماتهم وجلد من يصول عليهم فى اعراضهم فاذا كان هذا عقوبة من يصول عليهم فى دنياهم فكيف عقوبة من يصول على أديانهم ويحول بينهم وبين الهدى الذى بعث الله به رسله وجعل سعادة العباد فى معاشهم ومعادهم منوطة به أفليس فى عقوبة هذا الصائل خير محض وحكمة وعدل وإحسان الى العبيد وهى شر بالنسبة الى الصائل الباغى فالشر ماقام به من تلك العقوبة وأما مانسب إلى الرب منها من المشيئة والارادة والفعل فهو عين الخير والحكمة فلا يغلظ حجابك عن فهم هذا النبأ العظيم والسر الذى يطلعك على مسئلة القدر ويفتح لك الطريق الى الله ومعرفة حكمته ورحمته وإحسانه إلى خلقه وإنه سبحانه كما إنه البر الرحيم الودود المحسن فهو الحكيم الملك العدل فلا تناقض حكمته رحمته بل يضع رحمته وبره وإحسانه موضعه ويضع عقوبته وعدله وانتقامه وبأسه موضعه وكلاهما مقتضى عزته وحكمته وهو العزيز الحكيم فلا يليق بحكمته أن يضع رضاه ورحمته موضع العقوبة والغضب ولا يضع غضبه وعقوبته موضع رضاه ورحمته ولا يلتفت

الى قول من غلظ حجابه عن الله ان الامرين بالنسبة اليه على حد سواء ولا فرق أصلا وإنما هو محض المشيئة بلا سبب ولا حكمة وتأمل القرآن من أوله إلى آخره كيف تجده كفيلا بالرد على هذه المقالة وإنكارها أشد الانكار وتنزيه نفسه عنها كقوله تعالى (١) (أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون) وقوله (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء مايحكمون) وقوله (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) فانكر سبحانه على من ظن هذا الظن ونزه نفسه عنه فدل على إنه مستقر فى الفطر والعقول السليمة ان هذا لايكون ولا يليق بحكمته وعزته وإلاهيته (لا إله إلا هو تعالى عما يقول الجاهلون علوا كبيرا) وقد فطر الله عقول عباده على استقباح وضع العقوبة والانتقام فى موضع الرحمة والاحسان ومكافأة (٢) الصنع الجميل بمثله وزيادة فاذا وضع العقوبة موضع ذلك استنكرته فطرهم وعقولهم أشد الاستنكار واستهجنته أعظم الاستهجان وكذلك وضع الاحسان والرحمة والاكرام فى موضع العقوبة والانتقام كما إذا جاء الى من يسيء الى العالم بانواع الاساءة فى كل شيء من أموالهم وحريمهم ودمائهم فاكرمه غاية الاكرام ورفعه وكرمه فان الفطر والعقول تأبى استحسان هذا وتشهد على سفه من فعله هذه فطرة الله التى فطر الناس عليها فما للعقول والفطر لاتشهد حكمته البالغة وعزته وعدله فى وضع عقوبته فى أولى المحال بها وأحقها بالعقوبة وانها لو أوليت النعم لم تحسن بها ولم تلق ولظهرت مناقضة الحكمة كما قال الشاعر

نعمة الله لاتعاب ولكن * ربما استقبحت على أقوام

فهكذا نعم الله لاتليق ولا تحسن ولا تجمل باعدائه الصادين عن سبيله الساعين فى خلاف مرضاته الذين يرضون اذا غضب ويغضبون اذا رضى ويعطلون ماحكم

(١) القراءة المشهورة أفنجعل بالنون (٢) معطوف على مجرور على وهو استقباح اه

به ويسعون فى أن تكون الدعوة لغيره والحكم لغيره والطاعة لغيره فهم مضادون فى كل مايريد يحبون مايبغضه ويدعون اليه ويبغضون مايحبه وينفرون عنه ويوالون أعداءه وأبغض الخلق اليه ويظاهرونهم عليه وعلى رسوله كما قال تعالى (وكان الكافر على ربه ظهيرا) وقال (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى وهم لكم عدو) فتأمل ماتحت هذا الخطاب الذى يسلب الأرواح حلاوة وعقابا وجلالة وتهديدا كيف صدره باخبارنا انه امر ابليس بالسجود لأبينا فابي ذلك فطرده ولعنه وعاداه من أجل إبائه عن السجود لابينا ثم أنتم توالونه من دونى وقد لعنته وطردته اذ لم يسجد لابيكم وجعلته عدوا لكم ولابيكم فواليتموه وتركتمونى فليس هذا من أعظم الغبن وأشد الحسرة عليكم ويوم القيامة يقول تعالى أليس عدلا منى أن أولى كل رجل منكم ما كان يتولى فى دار الدنيا فليعلمن أولياء الشيطان كيف حالهم يوم القيامة إذا ذهبوا مع أوليائهم وبقى أولياء الرحمن لم يذهبوا مع احد فيتجلي لهم ويقول الا تذهبون حيث ذهب الناس فيقولون فارقنا الناس أحوج ما كنا اليهم وانما ننتظر ربنا الذى كنا نتولاه ونعبده فيقول هل بينكم وبينه علامة تعرفونه بها فيقولون نعم إنه لامثل له فيتجلى لهم ويكشف عن ساق فيخرون له سجدا فياقرة عيون أوليائه بتلك الموالاة ويا فرحهم إذا ذهب الناس مع أوليائهم وبقوا مع مولاهم الحق فسيعلم المشركون به الصادون عن سبيله انهم ما كانوا أولياءه إن أولياءه الا المتقون ولكن أكثرهم لايعلمون ولا تستطل هذا البساط فما أحوج القلوب إلى معرفته وتعقله ونزولها منه منازلها فى الدنيا لتنزل فى جوار ربها فى الآخرة مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا *

فصل

إذا عرف هذا عرف معنى قوله ﷺ في الحديث الصحيح « لبيك وسعديك والخير فى يديك والشر ليس اليك » وإن معناه أجل وأعظم من قول من قال والشر لايتقرب به اليك وقول من قال والشر لايصعد اليك وأن هذا الذى قالوه وإن تضمن تنزيهه عن صعود الشر اليه والتقرب به اليه فلا يتضمن تنزيهه فى ذاته وصفاته وأفعاله عن الشر بخلاف لفظ المعصوم الصادق المصدق فانه يتضمن تنزيهه فى ذاته تبارك وتعالى عن نسبة الشر اليه بوجه ما لافى صفاته ولا فى أفعاله ولا فى أسمائه وان دخل فى مخلوقاته كقوله ﴿ قل أعوذ برب الفلق من شر ماخلق وتأمل طريقة القرآن فى إضافة الشر تارة الى سببه ومن قام به كقوله (والكافرون هم الظالمون) وقوله (والله لايهدى القوم الفاسقين) وقوله فبظلم من الذين هادوا وقوله ذلك جزيناهم ببغيهم وقوله وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين وهو فى القرآن أكثر من أن يذكر ههنا عشر معشاره وإنما المقصود التمثيل وتارة بحذف فاعله كقوله تعالى حكاية عن مؤمنى الجن (وإنا لاندرى أشر أريد بمن فى الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا) فحذفوا فاعل الشر ومريده وصرحوا بمريد الرشد . ونظيره فى الفاتحة (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فذكر النعمة مضافة اليه سبحانه والضلال منسوبا إلى من قام به والغضب محذوفا فاعله . ومثله قول الخضر فى السفينة (فأردت أن أعيبها) وفى الغلامين (فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك) ومثله قوله (ولكن الله حبب إليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) فنسب هذا التزيين المحبوب اليه . وقال (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين) فحذف الفاعل المزين . ومثله قول الخليل ﷺ (الذى خلقنى

فهو يهدين * والذى هو يطعمنى ويسقين * وإذا مرضت فهو يشفين * والذى يميتنى ثم يحيين * والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتي يوم الدين) فنسب إلى ربه كل كمال من هذه الأفعال ونسب الى نفسه النقص منها وهو المرض والخطيئة وهذا كثير فى القرآن ذكرنا منه أمثلة كثيرة فى كتاب الفوائد المكية وبينا هناك السر فى مجىء (الذين آتيناهم الكتاب * والذين أوتوا الكتاب والفرق بين الموضعين وأنه حيث ذكر الفاعل كان من آتاه الكتاب واقعا فى سياق المدح . وحيث حذفه كان من أوتيه واقعاً فى سياق الذم أو منقسما وذلك من أسرار القرآن . ومثله (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) وقال (وان الذين اورثو الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب) وقوله (فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الادنى) وبالجملة فالذى يضاف الى الله تعالى كله خير وحكمة ومصلحة وعدل والشر ليس اليه *

فصل

وقد دخل فى قوله تعالي من شر ماخلق الاستعاذة من كل شر فى اى مخلوق قام به الشر من حيوان اوغيره انسيا كان اوجنيا اوهامة اودابة اوريحا اوصاعقة أى نوع كان من انواع البلاء (فان قلت) فهل فى ماههنا عموم قلت فيها عموم تقييدى وصفى لاعموم اطلاقى والمعنى من شر كل مخلوق فيه شر فعمومها من هذا الوجه وليس المراد الاستعاذة من شر كل ماخلقه الله فان الجنة وما فيها ليس فيها شر وكذلك الملائكة والانبياء فانهم خير محض والخير كله حصل على ايديهم فالاستعاذة من شر ماخلق تعم شر كل مخلوق فيه شر وكل شر فى الدنيا والآخرة وشر شياطين الانس والجن وشر السباع والهوام وشر النار والهواء وغير ذلك . وفى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال «من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات

من شر ماخلق لم يضره شيء حتى يرتحل منه» رواه مسلم وروى ابوداود فى سننة عن عبدالله بن عمر قال« كان رسول الله ﷺ اذا سافر فاقبل الليل قال ياأرض ربى وربك الله اعوذ بالله من شرك وشر مافيك وشر ماخلق فيك وشر مايدب عليك اعوذ بالله من اسد وأسود ومن الحية والعقرب ومن ساكن البلد ومن والد وما ولد» وفي الحديث الآخر «أعوذ بكلمات الله التامة التى لايجاوزها بر ولا فاجر من شرماخلق وذرأ وبرأ ومن شر مانزل من السماء وما يعرج فيها ومن شر ماذرأ فى الارض ومايخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر كل طارق الاطارقا يطرق بخيريارحمن»*

فصل

﴿الشر الثانى﴾ شر الغاسق اذا وقب فهذا خاص بعد عام وقد قال اكثر المفسرين انه الليل قال ابن عباس الليل اذاأقبل بظلمته من الشرق ودخل فى كل شيء واظلم والغسق الظلمة يقال غسق الليل واغسق اذا اظلم ومنه قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وكذلك قال الحسن ومجاهد الفاسق اذا وقب الليل اذا اقبل ودخل والوقوب الدخول وهو دخول الليل بغروب الشمس وقال مقاتل يعنى ظلمة الليل اذا دخل سواده فى ضوء النهار وفى تسمية الليل غاسقا قول آخر انه من البرد والليل ابرد من النهار والغسق البرد وعليه حمل ابن عباس قوله تعالى (هذا فليذوقوه حميم وغساق) وقوله لايذوقون فيها برداولاشرابا الاحميما وغساقا قال هو الزمهرير يحرقهم ببرده كما تحرقهم النار بحرها وكذلك قال مجاهد ومقاتل هو الذى انتهي برده ولاتنافي بين القولين فان الليل بارد مظلم فمن ذكر برده فقط اوظلمته فقط اقتصر على احد وصفيه والظلمة فى الآية أنسب لمكان الاستعاذة فان الشر الذى يناسب الظلمه اولى بالاستعاذة من البرد الذى

فى الليل ولهذا استعاذ برب الفلق الذى هو الصبح والنور من شر الغاسق الذى هو الظلمة فناسب الوصف المستعاذ به للمعنى المطلوب بالاستعاذة كما سنزيده تقريرا عن قريب ان شاء الله ﴿فان قيل﴾ فما تقولون فيما رواه الترمذى من حديث ابن ابى ذئب عن الحرث بن عبد الرحمن عن أبى سلمة عن عائشة قالت «اخذ النبى صلى الله عليه وسلم بيدى فنظر الى القمر فقال ياعائشة استعيذى بالله من شر هذا فان هذا هو الغاسق اذا وقب» قال الترمذى هذا حديث حسن صحيح وهذا اولى من كل تفسير فيتعين المصير اليه قيل هذا التفسير حق ولا يناقض التفسير الاول بل يوافقه ويشهد بصحته فان الله تعالى قال (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة) فالقمر هو آية الليل وسلطانه فهو ايضاً غاسق اذا وقب كما ان الليل غاسق اذا وقب والنبى صلى الله عليه وسلم اخبر عن القمر بانه غاسق اذا وقب وهذا خبر صدق وهو اصدق الخبر ولم ينف عن الليل اسم الغاسق اذا وقب وتخصيص النبى صلى الله عليه وسلم له بالذكر لا ينفى شمول الاسم لغيره ونظير هذا قوله فى المسجد الذى أسس على التقوى وقد سئل عنه فقال هو مسجدى هذا ومعلوم ان هذا لا ينفى كون مسجد قبا مؤسسا على التقوى مثل ذلك ونظيره ايضاً قوله فى علي وفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم أجمعين اللهم هؤلاء أهل بيتى فان هذا لا ينفى دخول غيرهم من اهل بيته فى لفظ أهل البيت ولكن هؤلاء احق من دخل فى لفظ أهل بيته ونظير هذا قوله ليس المسكين بهذا الطواف الذى ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذى لا يسأل الناس شيئاً ولا يفطن له فيتصدق عليه وهذا لا ينفى اسم المسكنة عن الطواف بل ينفى اختصاص الاسم به وتناول المسكين لغير السائل أولي من تناوله له ونظير هذا قوله ليس الشديد بالصرعة ولكن الذى يملك نفسه عند الغضب فانه لا يقتضى نفى الاسم عن الذى يصرع الرجال ولكن يقتضى ان ثبوته للذي يملك نفسه عند الغضب

أولى ونظيره الغسق والوقوب وامثال ذلك فكذلك قوله في القمر هذا هو الغاسق اذا وقب لاينفي ان يكون الليل غاسقا بل كلاهما غاسق ﴿فان قيل﴾ فما تقولون في القول الذى ذهب اليه بعضهم ان المراد به القمر اذا خسف واسود وقوله وقب اى دخل في الخسوف او غاب خاسفا ﴿قيل﴾ هذا القول ضعيف ولا نعلم به سلفا والنبي صلى الله عليه وسلم لما اشار الى القمر وقال هذا الغاسق اذا وقب لم يكن خاسفا اذ ذاك وانما كان وهو مستنير ولو كان خاسفا لذكرته عائشة وانما قالت نظر الي القمر وقال هذا هو الغاسق ولو كان خاسفا لم يصح ان يحذف ذلك الوصف منه فان ما أطلق عليه اسم الغاسق باعتبار صفة لايجوز ان يطلق عليه بدونها لما فيه من التلبيس وايضاً فان اللغة لاتساعد على هذا فلا نعلم احدا قال الغاسق القمر في حال خسوفه وايضاً فان الوقوب لايقول احد من اهل اللغة انه الخسوف وانما هو الدخول من قولهم وقبت العين اذا غارت وركية وقباء غار ماؤها فدخل في اعماق التراب ومنه الوقب للثقب الذى يدخل فيه المحور وتقول العرب وقب يقب وقوبا اذا دخل ﴿فان قيل﴾ فما تقولون في القول الذى ذهب اليه بعضهم ان الغاسق هو الثريا اذا سقطت فان الاسقام تكثر عند سقوطها وغروبها وترتفع عند طلوعها قيل ان اراد صاحب هذا القول اختصاص الغاسق بالنجم اذا غرب فباطل وان أراد ان اسم الغاسق يتناول ذلك بوجه ما فهذا يحتمل ان يدل اللفظ عليه بفحواه ومقصوده وتنبيهه واما أن يختص اللفظ به فباطل *

فصل

والسبب الذى لاجله امر الله بالاستعاذة من شر الليل وشر القمر اذا وقب هو ان الليل اذا أقبل فهو محل سلطان الارواح الشريرة الخبيثة وفيه تنتشر الشياطين وفي الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر ان الشمس اذا غربت انتشرت الشياطين ولهذا

قال فاكفتوا صبيانكم واحبسوا مواشيكم حتي تذهب فحمة العشاء . وفى حديث آخر فان الله يبث من خلقه مايشاء والليل هو محل الظلام وفيه تتسلط شياطين الانس والجن مالاتتسلط بالنهار فان النهار نور والشياطين انما سلطانهم فى الظلمات والمواضع المظلمة وعلى أهل الظلمه وروى ان سائلا سأل مسيلمة كيف يأتيك الذى يأتيك فقال فى ظلماء حندس وسأل النبى ﷺ كيف يأتيك فقال فى مثل ضوء النهار فاستدل بهذا على نبوته وإن الذى يأتيه ملك من عند الله وان الذى يأتى مسيلمة شيطان ولهذا كان سلطان السحر وعظم تأثيره انما هو بالليل دون النهار فالسحر الليلي عندهم هو السحر القوى التأثير ولهذا كانت القلوب المظلمة هى محال الشياطين وبيوتهم ومأواهم والشياطين تجول فيها وتتحكم كما يتحكم ساكن البيت فيه وكلما كان القلب أظلم كان للشيطان أطوع وهو فيه اثبت وأمكن»

فصل

ومن ههنا تعلم السر فى الاستعاذة برب الفلق فى هذا الموضع فان الفلق الصبح لذى هو مبدأ ظهور النور وهو الذى يطرد جيش الظلام وعسكر المفسدين فى لليل فيأوى كل خبيث وكل مفسد وكل لص وكل قاطع طريق الى سرب او كن اوغار وتأوى الهوام الى احجرتها والشياطين التى انتشرت بالليل الى امكنتها ومحالها فامر الله عباده ان يستعيذوا برب النور الذى يقهر الظلمة ويزيلها ويقهر عسكرها وجيشها ولهذا ذكر سبحانه فى كل كتاب انه يخرج عباده من الظلمات الى النور ويدع الكفار فى ظلمات كفرهم قال تعالى (الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الي الظلمات) وقال تعالى (أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها) وقال فى اعمال الكفار (او كظلمات فى

بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض اذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور) وقد قال قبل ذلك فى صفات اهل الايمان ونورهم (الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولولم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء فالايمان كله نور ومآله الى نور ومستقره فى القلب المضىء المستنير والمقترن بأهله الارواح المستنيرة المضيئة المشرقة والكفر والشرك كله ظلمة ومآله الي الظلمات ومستقره فى القلوب المظلمة والمقترن بها الأرواح المظلمة فتأمل الاستعاذة برب الفلق من شر الظلمة ومن شر مايحدث فيها ونزل هذا المعنى على الواقع يشهد بأن القرآن بل هاتان السورتان من اعظم أعلام النبوة وبراهين صدق رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ومضادة لما جاء به الشياطين من كل وجه وان ماجاء به ماتنزلت به الشياطين وماينبغى لهم ومايستطيعون فما فعلوه ولايليق بهم ولا يتأتى منهم ولا يقدرون عليه وفى هذا أبين جواب واشفاه لما يورده اعداء الرسول عليه من الاسئلة الباطلة التى قصر المتكلمون غاية التقصير فى دفعها وماشفوا فى جوابها وانما الله سبحانه هو الذى شفى وكفى فى جوابها فلم يحوجنا الى متكلم ولا الى اصولى ولا انظار فله الحمد والمنة لا نحصى ثناء عليه

فصل

واعلم ان الخلق كله فلق وذلك ان فلقا فعل بمعنى مفعول كقبض وسلب وقنص بمعنى مقبوض ومسلوب ومقنوص والله عز وجل فالق الاصباح وفالق الحب والنوى وفالق الارض عن النبات والجبال عن العيون والسحاب عن المطر والارحام عن الاجنة والظلام عن الاصباح ويسمى الصبح المتصدع عن الظلمة فلقا وفرقا يقال هو

أبيض من فرق الصبح وفلقه . وكما أن فى خلقه فلقا وفرقا فكذلك أمره كله فرقان يفرق بين الحق والباطل فيفرق ظلام الباطل بالحق كما يفرق ظلام الليل بالاصباح ولهذا سمى كتابه الفرقان ونصره فرقانا لتضمنه الفرق بين أوليائه وأعدائه ومنه فلقه البحر لموسى وسماه فلقا فظهرت حكمة الاستعاذة برب الفلق فى هذه المواضع وظهر بهذا إعجاز القرآن وعظمته وجلالته وان العباد لايقدرون قدره ﴿ وإنه تنزيل من حكيم حميد ﴾*

فصل

﴿ الشر الثالث ﴾ شر النفاثات فى العقد وهذا الشر هو شر السحر فان النفاثات فى العقد هن السواحر اللاتى يعقدن الخيوط وينفثن على كل عقدة حتى ينعقد مايردن من السحر والنفث هو النفخ مع ريق وهو دون التفل وهو مرتبة بينهما والنفث فعل الساحر فاذا تكيفت نفسه بالخبث والشر الذى يريده بالمسحور ويستعين عليه بالارواح الخبيثة نفخ فى تلك العقد نفخا معه ريق فيخرج من نفسه الخبيثة نفس ممازج للشر والأذى مقترن بالريق الممازج لذلك وقد تساعد هو والروح الشيطانية على أذى المسحور فيقع فيه السحر باذن الله الكونى القدرى لا الأمر الشرعى ﴿ فان قيل ﴾ فالسحر يكون من الذكور والاناث فلم خص الاستعاذة من الاناث دون الذكور ﴿ قيل فى جوابه ﴾ ان هذا خرج على السبب الواقع وهو ان بنات لبيد بن أعصم سحر النبى صلى الله عليه وسلم . هذا جواب أبى عبيدة وغيره وليس هذا بسديد فان الذى سحر النبى صلى الله عليه وسلم هو لبيد بن أعصم كما جاء فى الصحيح والجواب المحقق ان النفاثات هنا هن الارواح والأنفس النفاثات لا النساء النفاثات لان تأثير السحر انما هو من جهة الانفس الخبيثة والأرواح الشريرة وسلطانه انما يظهر منها فلهذا ذكرت النفاثات هنا بلفظ التأنيث دون

التذكير والله أعلم . ففي الصحيح عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة « ان النبي صلى الله عليه وسلم طب حتى إنه ليخيل اليه إنه صنع شيئاً وما صنعه وانه دعا ربه ثم قال أشعرت ان الله قد أفتاني فيما استفتيته فيه فقالت عائشة وماذاك يارسول الله قال جاءني رجلان فجلس أحدهما عند رأسي والآخر عند رجليّ فقال أحدهما لصاحبه ماوجع الرجل قال الآخر مطبوب قال من طبه قال لبيد بن الاعصم قاله فيماذا قال في مشط ومشاطه وجف طلع ذكر قال فاين هو قال في ذروان بئر في بني زريق قالت عائشة رضي الله عنها فاتاها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم رجع الى عائشة فقال والله لكأن ماءها نقاعة الحنا ولكأن نخلها رؤس الشياطين قال فقلت له يارسول الله هلا أخرجته قال أما أنا فقد شفاني الله وكرهت أن أثير على الناس شرا فامر بها فدفنت » قال البخارى وقال الليث وابن عيينة عن هشام في مشط ومشاقة ويقال ان المشاطه مايخرج من الشعر اذا مشط والمشاقه من مشاقة الكتان (قلت) هكذا في هذه الرواية إنه لم يخرجه اكتفاء بمعافاة الله له وشفائه إياه وقد روى البخارى من حديث ابن عيينة قال أول من حدثنا به ابن جريج يقول حدثني آل عروة عن عروة فسألت هشاما عنه فحدثنا عن أبيه عن عائشة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر حتى كان يري أنه يأتي النساء ولا يأتيهن قال سفيان وهذا أشد مايكون من السحر إذا كان كذا فقال ياعائشة أعلمت ان بالله قد أفتاني فيما استفتيته فيه أتاني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي فقال الذي عند رأسي للآخر مابال الرجل قال مطبوب قال ومن طبه قال لبيد بن الأعصم رجل من بني زريق حليف ليهود وكان منافقا قال وفيم قال في مشط ومشاقة قال وأين قال في جف طلع ذكر تحت رعوفة في بئر ذروان قال فاتى البئر حتى استخرجه فقال هذه البئر التي أريتها وكأن ماءها نقاعة الحناء وكأن نخلها رؤس الشياطين قال فاستخرج قالت فقلت أفلا أي تنشرت قال أما الله فقد شفاني وأكره أن أثير على أحد من الناس شرا » ففي هذا الحديث انه اسخرجه وترجم البخاري عليه باب هل يستخرج

السحر وقال قتادة قلت لسعيد بن المسيب رجل به طب ويؤخذ عن امرأته أيحل عنه وينشر قال لا بأس به إنما يريدون به الاصلاح فاما ماينفع الناس فلم ينه عنه فهذان الحديثان قد يظن فى الظاهر تعارضهما فان حديث عيسى عن هشام عن أبيه الأول فيه أنه لم يستخرجه وحديث ابن جريج عن هشام فيه أنه استخرجه ولا تنافى بينهما فانه استخرجه من البئر حتى رآه وعلمه ثم دفنه بعد ان شفى وقول عائشة هلا استخرجته أى هلا أخرجته للناس حتى يروه ويعاينوه فاخبرها بالمانع له من ذلك وهو أن المسلمين لم يكونوا ليسكتوا عن ذلك فيقع الانكار ويغضب للساحر قومه فيحدث الشر وقد حصل المقصود بالشفاء والمعافاة فامر بها فدفنت ولم يستخرجها للناس فالاستخراج الواقع غير الذي سألت عنه عائشة والذى يدل عليه انه ﷺ انما جاء الى البئر ليستخرجها منه ولم يجىء اليه لينظر اليها ثم ينصرف اد لا غرض له فى ذلك والله أعلم (وهذا الحديث) ثابت عند أهل العلم بالحديث متلقى بالقبول بينهم لا يختلفون فى صحته وقد اعتاص على كثير من أهل الكلام وغيرهم وانكروه أشد الانكار وقابلوه بالتكذيب وصنف بعضهم فيه مصنفا مفردا حمل فيه على هشام وكان غاية ما أحسن القول فيه أن قال غلط واشتبه عليه الأمر ولم يكن من هذا شىء قال لأن النبي ﷺ لا يجوز أن يسحر فانه يكون تصديقا لقول الكفار (إن تتبعون إلا رجلا مسحوراً) قالوا وهذا كما قال فرعون لموسي (وإنى لأظنك يا موسى مسحورا) وقال قوم صالح له (إنما أنت من المسحرين) وقال قوم شعيب له (إنما أنت من المسحرين) قالوا فالأنبياء لايجوز عليهم أن يسحروا فان ذلك ينافى حماية الله لهم وعصمتهم من الشياطين . وهذا الذى قاله هؤلاء مردود عند أهل العلم فان هشاماً من أوثق الناس وأعلمهم ولم يقدح فيه أحد من الأئمة بما يوجب رد حديثه فما للمتكلمين وما لهذا الشأن وقد رواه غير هشام عن عائشة . وقد اتفق أصحاب الصحيحين على تصحيح هذا الحديث ولم يتكلم فيه أحد من أهل الحديث بكلمة واحدة والقصة مشهورة عند أهل التفسير والسنن

والحديث والتاريخ والفقهاء وهؤلاء أعلم باحوال رسول الله وأيامه من المتكلمين قال أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو معاوية عن الاعمش عن يزيد بن حياب عن زيد بن أرقم قال سحر النبي ﷺ رجل من اليهود فاشتكى لذلك أياما قال فاتاه جبريل فقال إن رجلا من اليهود سحرك وعقد لذلك عقدا فارسل رسول الله ﷺ عليا فاستخرجها فجاء بها فجعل كلما حل عقدة وجد لذلك خفة فقام رسول الله ﷺ كأنما أنشط من عقال فما ذكر ذلك لليهودي ولا رآه في وجهه قط. وقال ابن عباس وعائشة كان غلام من اليهود يخدم رسول الله ﷺ فدنت اليه اليهود فلم يزالوا حتى أخذ مشاطة رأس النبي ﷺ وعدة أسنان من مشطه فاعطاها اليهود فسحروه فيها وتولى ذلك لبيد بن الاعصم رجل من اليهود فنزلت هاتان السورتان فيه. قال البغوى وقيل كانت مغروزة بالدبر فانزل الله عز وجل هاتين السورتين وهما أحد عشر آية سورة الفلق خمس آية وسورة الناس ستة آيات فكلما قرأ آية انحلت عقدة حتى انحلت العقد كلها فقام النبي ﷺ كأنما أنشط من عقال قال وروى أنه لبث فيه ستة أشهر واشتد عليه ثلاثة ايام فنزلت المعوذتان قالوا والسحر الذى أصابه كان مرضا من الأمراض عارضا شفاه الله منه ولا نقص في ذلك ولا عيب بوجه ما فان المرض يجوز على الانبياء وكذلك الاغماء فقد أغمى عليه ﷺ في مرضه ووقع حين انفكت قدمه وجحش شقه(١) وهذا من البلاء الذى يزيده الله به رفعة في درجاته ونيل كرامته وأشد الناس بلاء الانبياء فابتلوا من أممهم بما ابتلوا به من القتل والضرب والشتم والحبس فليس ببدع أن يبتلى النبي ﷺ من بعض أعدائه بنوع من السحر كما ابتلى بالذى رماه فشجه وابتلى بالذى ألقى على ظهره السلا وهو ساجد وغير ذلك فلا نقص عليهم ولا عار في ذلك بل هذا من كمالهم وعلو درجاتهم عند الله قالوا وقد ثبت في الصحيح

(١) في الحديث أنه صلى الله عليه وسلم سقط من فرس فجحش شقه أى انخدش جلده اه نهايه

عن أبي سعيد الخدرى ان جبريل أتى النبي ﷺ فقال يا محمد اشتكيت فقال نعم فقال باسم الله ارقيك من كل شيء يؤذيك من شر كل نفس أو عين حاسد الله يشفيك بسم الله ارقيك» فعوذه جبريل من شر كل نفس وعين حاسد لما اشتكى فدل على أن هذا التعويذ مزيل لشكايته ﷺ والا فلا يعوذه من شيء وشكايته من غيره قالوا وأما الآيات التى استدللتم بها لاحجة لكم فيها أما قوله تعالى عن الكفار انهم قالوا ان تتبعون الا رجلا مسحورا وقول قوم صالح له انما أنت من المسحرين فقيل المراد به من له سحر وهى الرئة أى انه بشر مثلهم يأكل ويشرب ليس بملك ليس المراد به السحر وهذا جواب غير مرضى وهو فى غاية البعد فان الكفار لم يكونوا يعبرون عن البشر بمسحور ولا يعرف هذا فى لغة من اللغات وحيث ارادوا هذا المعنى اتوا بصريح لفظ البشر فقالوا ما أنتم الا بشر مثلنا أنؤمن لبشرين مثلنا أبعث الله بشرا رسولا. وأما المسحور فلم يريدوا به ذا السحر وهى الرئة وأي مناسبة لذكر الرئة فى هذا الموضع ثم كيف يقول فرعون لموسى (انى لاظنك ياموسى مسحورا) افتراه ماعلم أن له سحرا وأنه بشر ثم كيف يجيبه موسى بقوله (انى لاظنك يافرعون مثبورا) ولو أراد بالمسحور انه بشر لصدقه موسى وقال نعم أنا بشر أرسلنى الله اليك كما قالت الرسل لقومهم لما قالوا لهم ان أنتم الا بشر مثلنا فقالوا ان نحن الا بشر مثلكم ولم ينكروا ذلك فهذا الجواب فى غاية الضعف وأجابت طائفة منهم ابن جرير وغيره بان المسحور هنا هو معلم السحر الذى قدعلمه اياه غيره فالمسحور عنده بمعنى ساحر * أى عالم بالسحر وهذا جيد ان ساعدت عليه اللغة وهو ان من علم السحر يقال له مسحور ولا يكاد هذا يعرف فى الاستعمال ولا فى اللغة وانما المسحور من سحره غيره كالمطبوب والمضروب والمقتول ﴿ وبابه ﴾ وأما من علم السحر فانه يقال له ساحر بمعنى انه عالم بالسحر وان لم يسحر غيره كما قال قوم فرعون لموسى (ان هذا لساحر عليم) ففرعون قذفه بكونه مسحورا وقومه قذفوه بكونه ساحرا فالصواب هو الجواب الثالث

وهو جواب صاحب الكشاف وغيره أن المسحور على بابه وهو من سحر حتى جن فقالوا مسحور مثل مجنون زائل العقل لا يعقل مايقول فان المسحور الذى لايتبع هو الذى فسد عقله بحيث لايدرى مايقول فهو كالمجنون ولهذا قالوا فيه (معلم مجنون) فامامن أصيب فى بدنه بمرض من الامراض يصاب به الناس فانه لايمنع ذلك من اتباعه وأعداء الرسل لم يقذفوهم بامراض الابدان وانما قذفوهم بما يحذرون به سفهاءهم من أتباعهم وهو انهم قد سحروا حتى صاروا لايعلمون مايقولون بمنزلة المجانين ولهذا قال تعالى (انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا) مثلوك بالشاعر مرة والساحر أخرى والمجنون مرة والمسحور أخرى فضلوا فى جميع ذلك ضلال من يطلب فى تيهه وتحيره طريقا يسلكه فلا يقدر عليه فانه أى طريق أخذها فهى طريق ضلال وحيرة فهو متحير فى أمره لايهتدى سبيلا ولا يقدر على سلوكها فهكذا حال أعداء رسول الله صلى الله عليه وسلم معه حتى ضربوا له أمثالا برأه الله منها وهو أبعد خلق الله منها وقد علم كل عاقل أنها كذب وافتراء وبهتان وأما قولكم ان سحر الانبياء ينافى حماية الله لهم فانه سبحانه كما يحميهم ويصونهم ويحفظهم ويتولاهم فيبتليهم بما شاء من أذى الكفار لهم ليستوجبوا كمال كرامته وليتسلى بهم من بعدهم من اممهم وخلفائهم اذا اوذوا من الناس فرأوا ماجرى على الرسل والانبياء صبروا ورضوا وتأسوا بهم ولتمتلىء صاع الكفار فيستوجبون ماأعد لهم من النكال العاجل والعقوبة الآجلة فيمحقهم بسبب بغيهم وعداوتهم فيعجل تطهير الارض منهم فهذا من بعض حكمته تعالى في ابتلاء انبيائه ورسله بايذاء قومهم وله الحكمة البالغة والنعمة السابغة لا اله غيره ولارب سواه

فصل

وقد دل قوله (ومن شر النفاثات في العقد) وحديث عائشة المذكور على تأثير السحر وان له حقيقة وقد أنكر ذلك طائفة من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم وقالوا انه لاتأثير للسحر البتة لافى مرض ولاقتل ولا حل ولاعقد قالوا وانما ذلك تخييل لأعين الناظرين لاحقيقة له سوى ذلك وهذا خلاف ماتواترت به الآثار عن الصحابة والسلف واتفق عليه الفقهاء وأهل التفسير والحديث وأرباب القلوب من أهل التصوف وما يعرفه عامة العقلاء والسحر الذى يؤثر مرضا وثقلا وحلا وعقدا وحبا وبغضا ونزيفا وغير ذلك من الآثار موجود تعرفه عامة الناس وكثير منهم قد علمه ذوقا بما أصيب به منه وقوله تعالى (من شر النفاثات في العقد) دليل على ان هذا النفث يضر المسحور فى حال غيبته عنه ولو كان الضرر لايحصل الا بمباشرة البدن ظاهرا كما يقوله هؤلاء لم يكن للنفث ولا للنفاثات شر يستعاذ منه وأيضا فاذا جاز على الساحر أن يسحر جميع أعين الناظرين مع كثرتهم حتى يروا الشيء بخلاف ماهو به مع ان هذا تغير فى احساسهم فما الذى يحيل تأثيره فى تغيير بعض اعراضهم وقواهم وطباعهم وما الفرق بين التغيير الواقع فى الرؤية والتغيير فى صفة أخرى من صفات النفس والبدن فاذا غير إحساسه حتى صار يرى الساكن متحركا والمتصل منفصلا والميت حيا فما المحيل لان يغير صفات نفسه حتى يجعل المحبوب اليه بغيضا والبغيض محبوبا وغير ذلك من التأثيرات وقد قال تعالى عن سحرة فرعون (انهم سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم) فبين سبحانه ان أعينهم سحرت وذلك إما أن يكون لتغيير حصل فى المرئى وهو الحبال والعصى مثل أن يكون السحرة استعانت بأرواح حركتها وهى الشياطين فظنوا أنها تحركت بأنفسها وهذا كما اذا جر من لا يراه

حصيرا او بساطا فترى الحصير والبساط ينجر ولا ترى الجار له مع انه هو الذى يجره فهكذا حال الحبال والعصي التبستها الشياطين فقلبتها كتقلب الحية فظن الرائى أنها تقلبت بأنفسها والشياطين هم الذين يقلبونها وإما أن يكون التغيير حدث فى الرائى حتى رأى الحبال والعصي تتحرك وهى ساكنة فى أنفسها ولا ريب ان الساحر يفعل هذا وهذا فتارة يتصرف فى نفس الرأي واحساسه حتى يرى الشيء بخلاف ماهو به وتارة يتصرف فى المرئى باستعانته بالارواح الشيطانية حتى يتصرف فيها وأما ما يقوله المنكرون من انهم فعلوا فى الحبال والعصى مأوجب حركتها ومشيها مثل الزيبق وغيره حتى سعت فهذا باطل من وجوه كثيرة فانه لو كان كذلك لم يكن هذا خيالا بل حركة حقيقية ولم يكن ذلك سحرا لاعين الناس ولا يسمى ذلك سحرا بل صناعة من الصناعات المشتركة وقد قال تعالى (فاذا حبالهم وعصيهم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى) ولو كانت تحركت بنوع حيلة كما يقوله المنكرون لم يكن هذا من السحر فى شيء ومثل هذا لا يخفى وايضاً لو كان ذلك بحيلة كما قال هؤلاء لكان طريق ابطالها اخراج مافيها من الزيبق وبيان ذلك المحال ولم يحتج الى القاء العصا لابتلاعها وايضاً فمثل هذه الحيلة لا يحتاج فيها الى الاستعانة بالسحرة بل يكفي فيها حذاق الصناع ولا يحتاج في ذلك الى تعظيم فرعون للسحرة وخضوعه لهم ووعدهم بالتقريب والجزاء وايضاً فانه لا يقال فى ذلك أنه لكبيركم الذى علمكم السحر فان الصناعات يشترك الناس فى تعلمها وتعليمها وبالجملة فبطلان هذا اظهر من ان يتكلف رده فلنرجع الى المقصود *

فصل

﴿الشر الرابع﴾ شر الحاسد اذا حسد وقد دل القرآن والسنة على ان نفس حسد الحاسد يؤذى المحسود فنفس حسده شر يتصل بالمحسود من نفسه وعينه وان لم

يؤذه بيده ولا لسانه فان الله تعالى قال (ومن شر حاسد اذا حسد) فحقق الشر منه عند صدور الحسد. والقرآن ليس فيه لفظة مهملة ومعلوم ان الحاسد لا يسمى حاسدا الا اذا قام به الحسد كالضارب والشاتم والقاتل ونحو ذلك ولكن قد يكون الرجل فى طبعه الحسد وهو غافل عن المحسود لاه عنه فاذا خطر على ذكره وقلبه انبعثت نار الحسد من قلبه إليه ووجهت اليه سهام الحسد من قبله فيتأذى المحسود بمجرد ذلك فان لم يستعذ بالله ويتحصن به ويكون له اوراد من الاذكار والدعوات والتوجه الى الله والاقبال عليه بحيث يدفع عنه من شره بمقدار توجهه واقباله على الله وإلا ناله شر الحاسد ولا بد فقوله تعالى (اذا حسد) بيان لان شره انما يتحقق اذا حصل منه الحسد بالفعل وقد تقدم فى حديث ابى سعيد الصحيح رقية جبريل النبي ﷺ وفيها « بسم الله ارقيك من كل شيء يؤذيك من شر كل نفس او عين حاسد الله يشفيك » فهذا فيه الاستعاذة من شر عين الحاسد ومعلوم ان عينه لا تؤثر بمجردها اذ لو نظر اليه نظر لاه ساه عنه كما ينظر الى الارض والجبل وغيره لم يؤثر فيه شيئاً وانما اذا نظر اليه نظر من قد تكيفت نفسه الخبيثة وانسمت واحتدت فصارت نفسا غضبية خبيثة حاسدة اثرت بها تلك النظرة فأثرت فى المحسود تأثيراً بحسب صفة ضعفه وقوة نفس الحاسد فربما أعطبه واهلكه بمنزلة من فوق سهما نحو رجل عريان فاصاب منه مقتلا وربما صرعه وامرضه والتجارب عند الخاصة والعامة بهذا اكثر من أن تذكر . وهذه العين انما تأثيرها بواسطة النفس الخبيثة وهى فى ذلك بمنزلة الحية التى انما يوثر سمها اذا عضت واحتدت فانها تتكيف بكيفية الغضب والخبث فتحدث فيها تلك الكيفية السم فتؤثر فى الملسوع وربما قويت تلك الكيفية واشتدت في نوع منها حتى تؤثر بمجرد نظرة فتطمس البصر وتسقط الحبل كما ذكره النبي ﷺ فى الابتر وذى الطفيتين منها وقال اقتلوهما فانهما يطمسان البصر ويسقطان الحبل فاذا كان هذا فى الحيات فما الظن فى النفوس الشريرة الغضبية الحاسدة اذا تكيفت بكيفيتها الغضبية وانسمت وتوجهت

الى المحسود بكيفيتها فلله كم من قتيل وكم من سليب وكم من معافى عاد مضنى على فراشه يقول طبيبه لااعلم داءه ماهو فصدق ليس هذا الداء من علم الطبائع هذا من علم الارواح وصفاتها وكيفياتها ومعرفة تأثيراتها فى الاجسام والطبائع وانفعال الاجسام عنها وهذا علم لايعرفه الاخواص الناس والمحجوبون منكرون له ولا يعلم تأثير ذلك وارتباطه بالطبيعة وانفعالها عنه الا من له نصيب من ذوقه وهل الاجسام الا كالخشب الملقى وهل الانفعال والتأثر وحدوث مايحدث عنها من الافعال العجيبه والآثار الغريبة الامن الارواح والاجسام آلتها بمنزلة آلة الصانع فالصنعة فى الحقيقة له والآلات وسائط فى وصول أثره الى الصنع ومن له أدنى فطنة وتأمل احوال العالم ولطفت روحه وشاهدت احوال الارواح وتأثيراتها وتحريكها الاجسام وانفعالها عنها كل ذلك بتقدير العزيز العليم خالق الاسباب والمسببات رأى عجائب فى الكون وآيات دالة على وحدانية الله وعظمته وربوبيته وان ثم عالما آخر تجرى عليه احكام أخر تشهد آثارها واسبابها غيب عن الابصار فتبارك الله رب العالمين وأحسن الخالقين الذى اتقن ماصنع واحسن كل شيء خلقه ولانسبة لعالم الاجسام الى عالم الارواح بل هو أعظم واوسع وعجائبه ابهر وآياته اعجب وتأمل هذا الهيكل الانسانى اذا فارقته الروح كيف يصير بمنزلة الخشبة اوالقطعة من اللحم فأين ذهبت تلك العلوم والمعارف والعقل وتلك الصنائع الغريبة وتلك الافعال العجيبة وتلك الافكار والتدبيرات كيف ذهبت كلها مع الروح وبقى الهيكل سواء هو والتراب وهل يخاطبك من الانسان او يراك اويحبك اويواليك اويعاديك ويخف عليك ويثقل ويؤنسك ويوحشك الاذلك الامر الذى وراء الهيكل المشاهد بالبصر فرب رجل عظيم الهيولا كبير الجثة خفيف على قلبك حلو عندك وآخر لطيف الخلقة صغير الجثه أثقل على قلبك من جبل وماذاك الا للطافة روح ذاك وخفتها وحلاوتها وكثافة هذا وغلظ روحه ومرارتها وبالجملة فالعلق والوصل التى بين الاشخاص والمنافرات والبعد انما هي

للأرواح اصلا والاشباح تبعا *

فصل

والعاين والحاسد يشتركان فى شيء ويفترقان فى شيء فيشتركان فى ان كل واحد منهما تتكيف نفسه وتتوجه نحو من يريد اذاه فالعائن تتكيف نفسه عند مقابلة المعين ومعاينته. والحاسد يحصل له ذلك عند غيبة المحسود وحضوره أيضا . ويفترقان فى أن العائن قد يصيب من لا يحسده من جماد أو حيوان أو زرع أو مال وإن كان لا يكاد ينفك من حسد صاحبه. وربما أصابت عينه نفسه فان رؤيته للشيء رؤية تعجب وتحديق مع تكيف نفسه بتلك الكيفية تؤثر فى المعين . وقد قال غير واحد من المفسرين فى قوله تعالى (وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر) إنه الاصابة بالعين فأرادوا أن يصيبوا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر اليه قوم من العائنين وقالوا ما رأينا مثله ولا مثل حجته . وكان طائفة منهم تمر به الناقة والبقرة السمينة فيعينها ثم يقول لخادمه خذ المكتل والدرهم وأتنا بشيء من لحمها فما تبرح حتى تقع فتنحر . وقال الكلبي كان رجل من العرب يمكث يومين أو ثلاثة لا يأكل ثم يرفع جانب خبائه فتمر به الابل فيقول لم أر كاليوم إبلا ولا غنما أحسن من هذه فما تذهب إلا قليلا حتى يسقط منها طائفة فسأل الكفار هذا الرجل أن يصيب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعين ويفعل به كفعله فى غيره فعصم الله رسوله وحفظه وأنزل عليه (وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم) هذا قول طائفة . وقالت طائفة أخرى منهم ابن قتيبة ليس المراد أنهم يصيبونك بالعين كما يصيب العائن بعينه مايعجبه وإنما أراد انهم ينظرون اليك اذا قرأت القرآن نظراً شديدا بالعداوة والبغضاء يكاد يسقطك قال الزجاج يعنى من شدة العداوة يكادون بنظرهم نظر البغضاء أن يصرعوك . وهذا مستعمل فى الكلام

يقول القائل[نظر إلى نظرا كاد يصرعنى .] قال ويدل على صحة هـذا المعنى أنه قرن هذا النظر بسماع القرآن وهم كانوا يكرهون ذلك أشد الكراهة فيحدون اليه النظر بالبغضاء (قلت) النظر الذى يؤثر فى المنظور قد يكون سببه شدة العداوة والحسد فيؤثر نظره فيه كما تؤثر نفسه بالحسد ويقوى تأثير النفس عند المقابلة فان العدو اذا غاب عن عدوه قد يشغل نفسه عنـه فاذا عاينه قبلا اجتمعت الهمة عليـه وتوجهت النفس بكليتها اليه فيتأثر بنظره حتى إن من الناس من يسقط ومنهم من يحم ومنهم من يحمل إلى بيتـه وقد شاهد الناس من ذلك كثيرا .وقد يكون سببه الاعجاب وهو الذى يسمونه باصابة العين وهو أن الناظر يرى الشىء رؤية إعجاب به أواستعظام فتتكيف روحه بكيفية خاصة تؤثر فى المعين وهذا هوالذى يعرفه الناس من رؤية المعين فانهم يستحسنون الشىء ويعجبون منه فيصاب بذلك قال عبد الرزاق بن معمر عن هشام بن قتيبـة قال هذا ما حدثنا أبو هريرة قال « قال رسول الله ﷺ العين حق ونهى عن الوشم » وروى سفيان عن عمرو ابن دينار عن عروة عن عامر عن عبيد بن رفاعة « أن أسماء بنت عميس قالت يا رسول الله إن ابنى جعفر تصيبهم العين أفنسـترقي لهم قال نعم فلو كان شىء يسبق القضاء لسبقته العين» فالكفار كانوا ينظرون اليه نظر حاسد شديد العداوة فهو نظر يكاد يزلقه لولا حفظ الله وعصمته فهذا أشـد من نظر العائن بل هو جنس من نظر العائن فمن قال إنه من الاصابة بالعين أراد هذا المعنى ومن قال ليس به اراد أن نظرهم لم يكن نظر استحسان وإعجاب فالقرآن حق .وقد روى الترمذى من حديث أبى سعيد « أن النبى ﷺ كان يتعوذ من عين الانسان » فلولا أن العـين شر لم يتعوذ منها : وفى الترمذى من حديث على بن المبارك عن يحيى بن أبى كثير حدثنى حابس بن حبة التميمى حدثنى أبى « أنه سمع رسول الله ﷺ يقول لاشي فى الهام والعين حق » وفيه أيضا من حديث وهيب عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال « كان رسول الله ﷺ يقول لو كان

شيء سابق القدر لسبقته العين وإذا استغسلتم فاغسلوا » وفى الباب عن عبد الله ابن عمرو وهذا حديث صحيح . والمقصود أن العائن حاسد خاص وهو أضر من الحاسد ولهذا والله أعلم إنما جاء فى السورة ذكر الحاسد دون العائن لأنه أعم فكل عائن حاسد ولا بد وليس كل حاسد عائنا فاذا استعاذ من شر الحسد دخل فيه العين وهذا من شمول القرآن وإعجازه وبلاغته وأصل الحسد هو بغض نعمة الله على المحسود وتمنى زوالها . فالحاسد عدو النعم وهذا الشر هو من نفسه وطبعها ليس هو شيئا اكتسبه من غيرها بل هو من خبثها وشرها بخلاف السحر فانه إنما يكون باكتساب أمور أخرى واستعانة بالأرواح الشيطانية فلهذا والله أعلم قرن في السورة بين شر الحاسد وشر الساحر لأن الاستعاذة من شر هذين تعم كل شر يأتى من شياطين الانس والجن فالحسد من شياطين الانس والجن والسحر من النوعين . وبقى قسم ينفرد به شياطين الجن وهو الوسوسة فى القلب فذكره فى السورة الأخرى كما سيأتى الكلام عليها إن شاء الله فالحاسد والساحر يؤذيان المحسود والمسحور بلا عمل منه بل هو أذى من أمر خارج عنه ففرق بينهما فى الذكر فى سورة الفلق . والوسواس إنما يؤذى العبد من داخل بواسطة مساكنته له وقبوله منه ولهذا يعاقب العبد على الشر الذي يؤذيه به الشيطان من الوساوس التى تقترن بها الأفعال والعزم الجازم لأن ذلك بسعيه وإرادته بخلاف شر الحاسد والساحر فانه لايعاقب عليه إذ لايضاف إلي كسبه ولا إرادته فلهذا أفرد شر الشيطان فى سورة وقرن بين شر الساحر والحاسد فى سورة وكثيرا ما يجتمع فى القرآن الحسد والسحر المناسبة ولهذا اليهود أسحر الناس وأحسدهم فانهم لشدة خبثهم فيهم من السحر والحسد ماليس فى غيرهم وقد وصفهم الله فى كتابه بهذا وهذا فقال (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا

انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وماهم بضارين به من أحد إلا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقدعلموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق ولبئسما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون) والكلام علي أسرار هذه الآية واحكامها وما تضمنته من القواعد والرد علي من أنكر السحر وما تضمنته من الفرقان بين السحر وبين المعجزات الذى أنكره من أنكر السحر خشية الالتباس وقد تضمنت الآية أعظم الفرقان بينهما في (١) موضع غير هذا إذ المقصود الكلام علىأسرارهاتين السورتين وشدة حاجة الخلق اليهما وإنه لايقوم غيرهما مقامهما وأما وصفهم بالحسد فكثير في القرآن كقوله تعالى(أم يحسدون الناس على ما آتاهم اللهمن فضله) وفى قوله (ود كثير منأهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ماتبين لهم الحق)والشيطان يقارن الساحر والحاسدويحادثهما ويصاحبهما ولكن الحاسد تعينه الشياطين بلا استدعاء منه الشيطان لان الحاسد شبيه بأبليس وهو فىالحقيقة من اتباعه لانه يطلب مايحبهالشيطانمن فساد الناس وزوال نعم الله عنهم كما أن إبليس حسد آدم لشرفه وفضله وأبى أن يسجد له حسدا فالحاسد من جند أبليس وأما الساحر فهو يطلب من الشيطان ان يعينه ويستعينه وربما يعبده من دون الله حتى يقضى له حاجته وربما يسجد له . وفى كتب السحر والسر المكتوم من هذا عجائب ولهذا كلما كان الساحر أكفر وأخبث وأشد معاداة لله ولرسوله ولعباده المؤمنين كان سحرهأقوى وأنفذ ولهذا سحر عباد الاصنام أقوى من سحر أهل الكتاب وسحر اليهود أقوى منسحر المنتسبين الى الاسلام وهم الذين سحروا رسول الله ﷺ . وفى الموطأ عن كعب قال « كلمات أحفظهن من التوراة لولاها لجعلتنى يهود حمارا أعوذ بوجه الله العظيم الذى لا شيء أعظم منه وبكلمات الله التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر

(١) الجار والمجرور خبر قوله والكلام على أسرار هذه الآية اه .

وبأسماء الله الحسنى ما علمت منها وما لم أعلم من شر ماخلق وذرأ وبرأ »
والمقصود أن الساحر والحاسد كل منهما قصده الشر لكن الحاسد بطبعه ونفسه وبغضه للمحسود والشيطان يقترن به ويعينه ويزين له حسده ويأمره بموجبه والساحر بعلمه وكسبه وشركه واستعانته بالشياطين *

فصل

وقوله (ومن شر حاسد إذا حسد) يعم الحاسد من الجن والانس فان الشيطان وحزبه يحسدون المؤمنين على ما آتاهم الله من فضله كما حسد إبليس أبانا آدم وهو عدو لذريته كما قال تعالى (إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا) ولكن الوسواس أخص بشياطين الجن والحسد أخص بشياطين الانس والوسواس يعمهما كما سيأتى بيانهما والحسد يعمهما أيضاً فكلا الشيطانين حاسد موسوس فالاستعاذة من شر الحاسد تتناولهما جميعاً فقد اشتملت السورة على الاستعاذة من كل شر فى العالم * وتضمنت شروراً أربعة يستعاذ منها . شرا عاما وهو شر ماخلق . وشر الغاسق إذا وقب . فهذان نوعان . ثم ذكر شر الساحر والحاسد وهي نوعان أيضاً لأنهما من شر النفس الشريرة وأحدهما يستعين بالشيطان ويعبده وهو الساحر وقلما يتأتى السحر بدون نوع عبادة للشيطان وتقرب اليه إما بذبح باسمه أو بذبح يقصد به هوفيكون ذبحاً لغير الله وبغير ذلك من أنواع الشرك والفسوق . والساحر وإن لم يسم هذا عبادة للشيطان فهو عبادة له وإن سماه بما سماه به فان الشرك والكفر هو شرك وكفر لحقيقته ومعناه لا لاسمه ولفظه فمن سجد لمخلوق وقال ليس هذا بسجود له هذا خضوع وتقبيل الأرض بالجبهة كما أقبلها بالنعم أو هذا إكرام لم يخرج بهذه الألفاظ عن كونه سجوداً لغير الله فليسمه بما شاء . وكذلك من ذبح للشيطان ودعاه واستعاذ به وتقرب

اليه بما يحب فقد عبده وإن لم يسم ذلك عبادة بل يسميه استخداما ما وصدق هو استخدام من الشيطان له فيصير من خدم الشيطان وعابديه وبذلك يخدمه الشيطان لكن خدمة الشيطان له ليست خدمة عبادة فان الشيطان لا يخضع له ويعبده كما يفعل هو به. والمقصود أن هذا عبادة منه للشيطان وإنما سماه استخداما. قال تعالى (ألم أعهد اليكم يابنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين) وقال تعالى (ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون * قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن أكثرهم بهم مؤمنون) فهؤلاء وأشباههم عباد الجن والشياطين وهم أولياؤهم فى الدنيا والآخرة ولبئس المولى ولبئس العشير فهذا أحد النوعين . والنوع الثانى من يعينه الشيطان وان لم يستعن به وهو الحاسد لانه نائبه وخليفته لان كليهما عدو نعم الله ومنغصها على عباده *

فصل

وتأمل تقييده سبحانه شر الحاسد بقوله «اذا حسد» لان الرجل قد يكون عنده حسد ولكن يخفيه ولا يرتب عليه أذى بوجه ما لا بقلبه ولا بلسانه ولا بيده بل يجد فى قلبه شيئاً من ذلك ولا يعاجل اخاه الا بما يحب الله فهذا لا يكاد يخلو منه احد الا من عصمه الله وقيل للحسن البصرى ايحسد المؤمن قال ما أنساك اخوة يوسف لكن الفرق بين القوة التى فى قلبه من ذلك وهو لا يطيعها ولا يأتمر لها بل يعصيها طاعة لله وخوفا وحياء منه واجلالا له ان يكره نعمه على عباده فيرى ذلك مخالفة لله وبغضا لما يحب الله ومحبة لما يبغضه فهو يجاهد نفسه على دفع ذلك ويلزمها بالدعاء للمحسود وتمنى زيادة الخير له بخلاف ما اذا حقق ذلك وحسد ورتب على حسده مقتضاه من الأذى بالقلب واللسان والجوارح فهذا الحسد

المذموم هـذا كله حسد تمنى الزوال. والحسد ثلاث مراتب احدها هذه . الثانية تمنى استصحاب عدم النعمة فهو يكره ان يحدث الله لعبده نعمة بل يحب ان يبقى على حاله من جهله اوفقره اوضعفه او شتات قلبه عن الله اوقلة دينه فهويتمنى دوام ما هو فيه من نقص وعيب فهـذا حسد على شيء مقدر والاول حسد على شيء محقق و كلاهما حاسد عدو نعمة الله وعدو عباده وممقوت عند الله تعالى وعنـد الناس ولا يسود أبدا ولا يواسى فان الناس لا يسودون عليهم الامن يريد الاحسان اليهم فاما عدو نعمة الله عليهم فلا يسودونه باختيارهم ابدا الا قهراً يعدونه من البلاء والمصائب التى ابتلاهم الله بها فهم يبغضونه وهو يبغضهم. والحسد الثالث حسد الغبطة وهو تمنى ان يكون له مثـل حال المحسود من غير ان تزول النعمة عنه فهذا لا بأس به ولا يعاب صاحبه بل هذا قريب من المنافسة وقد قال تعـالى (وفى ذلك فليتنافس المتنافسون) وفى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لا حسد الا فى اثنتين رجل آتاه الله مالا وسلطه على هلكته فى الحق ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها الناس فهذا حسد غبطة الحامل لصاحبه عليه كبر نفسه وحب خصال الخير والتشبه باهلها والدخول فى جملتهم وان يكون من سباقهم وعليتهم ومصليهم لامن فساكلهم فتحدث له من هـذه الهمة المنافسة والمسابقة والمسارعة مع محبته لمن يغبطه وتمنى دوام نعمة الله عليه فهذا لا يدخل فى الآية بوجه ما فهذه السورة من أكبر أدوية المحسود فانها تتضمن التوكل على الله والالتجاء اليـه والاستعاذة به من شر حاسد النعمة فهو مستعيذ بولى النعم ومو ليها كأنه يقول يامن أولانى نعمته واسداها الىّ انا عائذ بك من شر من يريد ان يستلبها منى ويزيلها عنى وهو حسب من توكل عليـه وكافى من لجأ اليه وهو الذى يؤمن خوف الخائف ويجير المستجير وهو نعم المولي ونعم النصير فمن تولاه واستنصر به وتوكل عليه وانقطع بكليته اليـه تولاه وحفظه وحرسه وصانه ومن خافه واتقاه أمنه مما يخاف ويحذر وجلب اليه كل مايحتاج اليه من المنافع ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه

من حيث لايحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه فلا تستبطىء نصره ورزقه وعافيته فان الله بالغ أمره وقد جعل الله لكل شيء قدرا لايتقدم عنه ولا يتأخر ومن لم يخفه أخافه من كل شيء وماخاف أحد غير الله الالنقص خوفه من الله قال تعالى(فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم انه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون انما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون) وقال(انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مؤمنين) أى يخوفكم بأوليائه ويعظمهم فى صدوركم فلا تخافوهم وأفردونى بالمخافة اكفكم اياهم *

فصل

ويندفع شر الحاسد عن المحسود بعشرة أسباب أحدها التعوذ بالله من شره والتحصن به واللجأ اليه وهو المقصود بهذه السورة والله تعالى سميع لاستعاذته عليم بما يستعيذ منه والسمع هنا المراد به سمع الاجابة لاالسمع العام فهو مثل قوله سمع الله لمن حمده .وقول الخليل صلى الله عليه وسلم «ان ربى لسميع الدعاء» ومرة يقرنه بالعلم ومرة بالبصر لاقتضاء حال المستعيذ ذلك فانه يستعيذ به من عدو يعلم ان الله يراه ويعلم كيده وشره فاخبر الله تعالى هـذا المستعيذ انه سميع لاستعاذته أى مجيب عليم بكيد عدوه يراه ويبصره لينبسط أمل المستعيذ ويقبـل بقلبه على الدعاء وتأمل حكمة القرآن كيف جاء فى الاستعاذة من الشيطان الذى نعلم وجوده ولا نراه بلفظ السميع العليم فى الأعراف وحم السجدة وجاءت الاستعاذة من شر الانس الذين يؤنسون ويرون بالابصار بلفظ السميع البصير فى سورة حم المؤمن فقال (ان الذين يجادلون فى آيات الله بغير سلطان اتاهم إن فى صدورهم الا كبر ماهم ببالغيه

فاستعذ بالله انه هو السميع البصير) لان افعال هؤلاء أفعال معاينة ترى بالبصر وأما نزغ الشيطان فوساوس وخطرات يلقيها فى القلب يتعلق بها العلم فامر بالاستعاذة بالسميع العليم فيها وأمر بالاستعاذة بالسميع البصير فى باب مايرى بالبصر ويدرك بالرؤية والله أعلم ﴿ السبب الثانى ﴾ تقوى الله وحفظه عند أمره ونهيه فمن اتقى الله تولى الله حفظه ولم يكله الى غيره قال تعالى (وان تصبروا وتتقوا لايضركم كيدهم شيئا) وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عباس « احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده تجاهك » فمن حفظ الله حفظه الله ووجده أمامه أينما توجه ومن كان الله حافظه وأمامه فممن يخاف ولمن يحذر ﴿ السبب الثالث ﴾ الصبر على عدوه وان لايقاتله ولا يشكوه ولا يحدث نفسه باذاه أصلا فما نصر على حاسده وعدوه بمثل الصبر عليه والتوكل علي الله ولا يستطل تأخيره وبغيه فانه كلما بغى عليه كان بغيه جندا وقوة للمبغى عليه المحسود يقاتل به الباغى نفسه وهو لا يشعر فبغيه سهام يرميها من نفسه الى نفسه ولو رأى المبغى عليه ذلك لسره بغيه عليه ولـكن لضعف بصيرته لايرى الا صورة البغى دون آخره ومآله وقد قال تعالي (ومن عاقب بمثل ماعوقب به ثم بغى عليه لينصرنه الله) فاذا كان الله تدضمن له النصر مع انه قد أستوفى حقه أولا فـكيف بمن لم يستوف شيئا من حقه بل بغى عليه وهو صابر وما من الذنوب ذنب أسرع عقوبة من البغى وقطيعة الرحم وقد سبقت سنة الله انه لو بغى جبل على جبل جعل الباغى منهما دكا ﴿ السبب الرابع ﴾ التوكل على الله فمن يتوكل على الله فهو حسبه والتوكل من أقوى الاسباب التى يدفع بها العبد مالا يطيق من أذى الخلق وظلمهم وعدوانهم وهو من أقوى الاسباب فى ذلك فان الله حسبه أى كافيــه ومن كان الله كافيه وواقيه فلا مطمع فيه لعدوه ولا يضره الا أذى لابد منه كالحر والبرد والجوع والعطش وأما أن يضره بما يبلغ منه مراده فلا يكون أبدا وفرق بين الاذى الذى هو فى الظاهر ايذاء له وهو فى الحقيقة احسان اليه واضرار بنفسه وبين الضرر الذي يتشفى به منه قال

بعض السلف جعل الله لكل عمل جزاء من جنسه وجعل جزاء التوكل عليه نفس كفايته لعبده فقال (ومن يتوكل على الله فهو حسبه) ولم يقل نؤته كذا وكذا من الأجر كما قال فى الاعمال بل جعل نفسه سبحانه كافى عبده المتوكل عليه وحسبه وواقيه فلو توكل العبد على الله حق توكله وكادته السموات والارض ومن فيهن لجعل له مخرجا من ذلك وكفاه ونصره وقد ذكرنا حقيقة التوكل وفوائده وعظم منفعته وشدة حاجة العبد اليه فى ﴿ كتاب الفتح القدسى ﴾ وذكرنا هناك فساد من جعله من المقامات المعلولة وانه من مقامات العوام وأبطلنا قوله من وجوه كثيرة وبينا انه من أجل مقامات العارفين وانه كلما علا مقام العبد كانت حاجته الى التوكل أعظم وأشد وانه على قدر إيمان العبد يكون توكله وإنما المقصود هنا ذكر الأسباب التى يندفع بها شر الحاسد والعائن والساحر والباغى ﴿ السبب الخامس ﴾ فراغ القلب من الاشتغال به والفكر فيه وان يقصد أن يمحوه من باله كلما خطر له فلا يلتفت اليه ولا يخافه ولا يملأ قلبه بالفكر فيه وهذا من أنفع الأدوية وأقوى الاسباب المعينة على اندفاع شره فان هذا بمنزلة من يطلبه عدوه ليمسكه ويؤذيه فاذا لم يتعرض له ولا تماسك هو وإياه بل انعزل عنه لم يقدر عليه فاذا تماسكا وتعلق كل منهما بصاحبه حصل الشر وهكذا الارواح سواء فاذا علق روحه وشبثها به وروح الحاسد الباغى متعلقة به يقظة ومناما لا يفترعنه وهو يتمنى أن يتماسك الروحان ويتشبثا فاذا تعلقت كل روح منهما بالاخرى عدم القرار ودام الشر حتى يهلك أحدهما فاذا جبذ روحه عنه وصانها عن الفكر فيه والتعلق به وأن لا يخطره بباله فاذا خطر بباله بادر إلي محو ذلك الخاطر والاشتغال بما هو أنفع له وأولى به بقى الحاسد الباغى يأكل بعضه بعضاً فان الحسد كالنار فاذا لم تجد ما تأكله أكل بعضها بعضا وهذا باب عظيم النفع لا يلقاه الا أصحاب النفوس الشريفة والهمم العلية وبين الكيس الفطن وبينه حتى يذوق حلاوته وطيبه ونعيمه كأنه يرى من أعظم عذاب القلب والروح اشتغاله بعدوه وتعلق

روحه به ولا يرى شيئاً ألم لروحه من ذلك ولا يصدق بهذا الا النفوس المطمئنة الوادعة الهينة التى رضيت بوكالة الله لها وعلمت ان نصره لها خير من انتصارها هى لنفسها فوثقت بالله وسكنت اليه واطمأنت به وعلمت ان ضمانه حق ووعده صدق وانه لا أوفى بعهده من الله ولا أصدق منه قيلا فعلمت ان نصره لها أقوى وأثبت وأدوم وأعظم فائدة من نصرها هى لنفسها أو نصر مخلوق مثلها لها ولا يقوى على هذا الا بالسبب السادس وهو الاقبال على الله والاخلاص له وجعل محبته وترضيه والانابة اليه فى محل خواطر نفسه وأمانيها تدب فيها دبيب تلك الخواطر شيئاً فشيئاً حتى يقهرها ويغمرها ويذهبها بالكلية فتبقى خواطره وهواجسه وأمانيه كلها فى محاب الرب والتقرب اليه وتملقه وترضيه واستعطافه وذكره كما يذكر المحب التام المحبة لمحبوبه المحسن اليه الذى قد امتلأت جوانحه من حبه فلا يستطيع قلبه انصرافا عن ذكره ولا روحه انصرافا عن محبته فاذا صار كذلك فكيف يرضى لنفسه أن يجعل بيت إفكاره وقلبه معمورا بالفكر فى حاسده والباغى عليه والطريق إلى الانتقام منه والتدبير عليه هذا مالا يتسع له إلا قلب خراب لم تسكن فيه محبة الله وإجلاله وطلب مرضاته بل إذا مسه طيف من ذلك واجتاز ببابه من خارج ناداه حرس قلبه إياك وحمى الملك إذهب الي بيوت الخانات التى كل من جاء حل فيها ونزل بها مالك ولبيت السلطان الذى أقام عليه اليزك وأدار عليه الحرس وأحاطه بالسور . قال تعالى حكاية عن عدوه إبليس أنه قال (فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) قال تعالى (إن عبادى ليس لك عليهم سلطان) وقال (إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون إنما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون) وقال فى حق الصديق يوسف ﷺ (كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين) فما أعظم سعادة من دخل هذا الحصن وصار داخل اليزك لقد آوى إلى حصن لاخوف على من تحصن به ولا ضيعة على من آوى اليه ولا مطمع للعدو

فى الدنو اليه منه (وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم)
﴿ السبب السابع ﴾ تجريد التوبة إلى الله من الذنوب التى سلطت عليه أعداءه
فان الله تعالى يقول (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم) وقال لخير
الخلق وهم أصحاب نبيه دونه ﷺ (أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم
أني هذا قل هو من عند أنفسكم) فما سلط على العبد من يؤذيه الا بذنب يعلمه
أو لايعلمه وما لا يعلمه العبد من ذنوبه أضعاف مايعلمه منها وما ينساه مما علمه
وعمله أضعاف مايذكره . وفى الدعاء المشهور « اللهم إني أعوذ بك أن أشرك
بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم) فما يحتاج العبد إلىالاستغفار منه ممالايعلمه
أضعاف أضعاف مايعلمه فما سلط عليه مؤذ إلا بذنب . ولقى بعض السلف رجل
فأغلظ له ونال منه فقال له قف حتى أدخل البيت ثم أخرج اليك فدخل فسجد
لله وتضرع اليه وتاب وأناب إلى ربه ثم خرج اليه فقال له ما صنعت فقال تبت
الى الله من الذنب الذى سلطك به علي . وسنذكر إن شاء الله تعالى أنه ليس
في الوجود شر إلا الذنوب وموجباتها فاذا عوفى من الذنوب عوفى من موجباتها
فليس للعبد إذا بغى عليه وأوذي وتسلط عليه خصومه شيء أنفع له من التوبة
النصوح وعلامة سعادته أن يعكس فكره ونظره على نفسه وذنوبه وعيوبه
فيشتغل بها وباصلاحها وبالتوبة منها فلا يبقى فيه فراغ لتدبر ما نزل به بل يتولى
هوالتوبة وإصلاح عيوبه والله يتولى نصرته وحفظه والدفععنه ولا بد فما أسعده
من عبد وما أبركها من نازلة نزلت به وما أحسن أثرها عليه ولكن التوفيق
والرشد بيد الله لا مانع لما أعطى ولا معطى لما منع فما كل أحد يوفق لهذا
لامعرفة به ولا إرادة له ولاقدرة عليه ولا حول ولا قوة إلابالله ﴿السبب الثامن﴾
الصدقة والاحسان ما أمكنه فان لذلك تأثيرا عجيبا فى دفع البلاء ودفع العين
وشر الحاسد ولو لم يكن فى هذا إلا تجارب الأمم قديما وحديثا لكفى به فما
يكاد العين والحسد والأذى يتسلط على محسن متصدق وإن أصابه شيء من

ذلك كان معاملا فيـه باللطف والمعونة والتأييد وكانت له فيـه العاقبة الحميدة . فالمحسن المتصدق في خفارة إحسانه وصدقته عليه من الله جنة واقية وحصن حصين وبالجملة فالشكر حارس النعمة من كل مايكون سببا لزوالها . ومن أقوى الأسباب حسد الحاسد والعائن فانه لا يفتر ولا يني ولا يبرد قلبـه حتى تزول النعمة عن المحسود فحينئذ يبرد أنينه وتنطفي ناره لا أطفأها الله فما حرس العبد نعمة الله عليه بمثل شكرها ولا عرضها للزوال بمثل العمل فيها بمعاصي الله وهو كفران النعمة وهو باب الى كفران المنعم . فالمحسن المتصـدق يستخدم جندا وعسكرا يقاتلون عنـه وهو نائم علي فراشـه فمن لم يكن له جند ولا عسكر وله عدو فانه يوشك أن يظفر به عدوه وإن تأخرت مدة الظفر والله المستعان ﴿ السبب التاسع ﴾ وهو من أصعب الأسـباب علي النفس وأشقها عليها ولا يوفق له إلا من عظم حظه من الله وهو طفي نار الحاسد والباغي والمؤذى بالاحسان اليه فـكلما ازداد أذى وشرا وبغيا وحسدا ازددت اليه إحسانا وله نصيحة وعليه شفقة وما أظنك تصـدق بأن هذا يكون فضلا عن أن تتعاطاه فاسمع الآن قوله عز وجل (ولا تستوى الحسنة ولا السيئـة ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم * وما يلقاها إلا الذين صـبروا وما يلقاها إلا دو حظ عظيم * وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم) وقال (أولئك يؤتون أجرهم مرتين بمـا صبروا ويدرؤن بالحسنة السيئة وممـا رزقناهم ينفقون) وتأمل حال النبي صلى الله عليه وسلم الذى حكى عنـه نبينا صلى الله عليه وسلم (١) أنه ضربه قومه حتى أدموه فجعـل يسلت الدم عنه ويقول « اللهم اغفر لقومى فانهم لا يعلمون » كيف جمـع فى هذه الـكلمات أربع مقامات من الاحسان قابل بها إساءتهم العظيمة اليـه . أحدها عفوه عنهم . والثـانى استغفاره لهم . الثالث اعتـذاره

(١) هذه الجملة ليست في بعض الأصول ولعل حذفها هو الصواب فأن المعروف أن نبينا صلى الله عليه وسلم هو الذى ضربه قومه الى آخره اه

عنهم بأنهم لايعلمون . الرابع استعطافه لهم باضافتهم اليـه فقال « اغفر لقومى » كما يقول الرجل لمن يشـفع عنده فيمن يتصـل به هذا ولدى هـذا غلامى هذا صاحبي فهبه لى واسمع الآن ما الذى يسهل هذا على النفس ويطيبه اليها وينعمها به . اعـلم ان لك ذنوبا بينك وبين الله تخاف عواقبها وترجوه ان يعـفو عنها ويغـفرها لك ويهبها لك . ومـع هذا لا يقتصر على مجرد العـفو والمسامحة حتي ينعم عليك ويكرمك ويجلب اليك من المنافع والاحسان فوق ماتؤمله فاذا كنت ترجو هذا من ربك ان يقابل به اساءتك فما أولاك واجدرك ان تعامل به خلقه وتقابل به اساءتهم ليعاملك الله هذه المعاملة فان الجزاء من جنس العمل فكما تعمل مع الناس فى اساءتهم فى حقك يفعل الله معك فى ذنوبك واساءتك جزاء وفاقا فانتقم بعد ذلك أواعف واحسن أواترك فكما تدين تدان وكما تفعل مع عباده يفعل معك فمن تصور هذا المعنى وشغل به فكره هان عليه الاحسان الى من اساء اليه هذا مع مايحصل له بذلك من نصر الله ومعيته الخاصة كما قال النبي ﷺ للذى شكي اليه قرابته وانه يحسن اليهم وهم يسيؤن اليه فقال « لا يزال معك من الله ظهير مادمت على ذلك » هذا مع مايتعجله من ثناء الناس عليه ويصيرون كلهم معه على خصمه فانه كل من سمع انه محسن الى ذلك الغير وهـو مسىء اليه وجد قلبه ودعاءه وهمته مع المحسن على المسيء وذلك امر فطرى فطر الله عليه عباده فهو بهذا الاحسان قد استخدم عسكرا لايعرفهم ولا يعرفونه ولا يريدون منه إقطاعا ولا خبزا هذا مع انه لابد له مع عدوه وحاسده من إحدى حالتين اما ان يملكه باحسانه فيستعبده وينقاد له ويذل له ويبقى من أحب النـاس اليه واما أن يفتت كبده ويقطع دابره ان أقام على اساءته اليه فانه يذيقه باحسانه اضعاف ماينـال منه بانتقامه ومن جرب هذا عرفه حق المعرفة والله هو الموفق المعين بيده الخير كله لااله غيره وهو المسؤال ان يستعملنا واخواننا فى ذلك بمنه وكرمه وفى الجملة ففى هذا المقام من الفوائد ما يزيد على مائة منفعة للعبد عاجلة وآجلة سنذكرها فى

موضع آخر ان شاء الله تعالى ﴿السبب العاشر﴾ وهو الجامع لذلك كله وعليه مدار هذه الاسباب وهو تجريد التوحيد والترحل بالفكر فى الاسباب الى المسبب العزيز الحكيم والعلم بان هذه آلات بمنزلة حركات الرياح وهى بيد محركها وفاطرها وبارئها ولا تضر ولا تنفع الا باذنه فهو الذى يحسن عبده بها وهو الذى يصرفها عنه وحده لا احد سواه قال تعالى (وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير فلا راد لفضله) وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عباس رضي الله عنهما واعلم ان الامة لو اجتمعوا على ان ينفعوك لم ينفعوك الا بشيء كتبه الله لك ولو اجتمعوا على ان يضروك لم يضروك الا بشيء كتبه الله عليك فاذا جرد العبد التوحيد فقد خرج من قلبه خوف ما سواه وكان عدوه أهون عليه من ان يخافه مع الله بل يفرد الله بالمخافة وقد أمنه منه وخرج من قلبه اهتمامه به واشتغاله به وفكره فيه وتجرد لله محبة وخشية وانابة وتوكلا واشتغالا به عن غيره فيرى ان أعماله فكره فى أمر عدوه وخوفه منه واشتغاله به من نقص توحيده والا فلو جرد توحيده لكان له فيه شغل شاغل والله يتولى حفظه والدفع عنه فان الله يدافع عن الذين آمنوا فان كان مؤمنا فالله يدافع عنه ولا بد وبحسب ايمانه يكون دفاع الله عنه فان كمل ايمانه كان دفع الله عنه اتم دفع وان مزج مزج له وان كان مرة ومرة فالله له مرة ومرة كما قال بعض السلف من أقبل على الله بكليته اقبل الله عليه جملة ومن أعرض عن الله بكليته اعرض الله عنه جملة ومن كان مرة ومرة فالله له مرة ومرة. فالتوحيد حصن الله الاعظم الذى من دخله كان من الآمنين قال بعض السلف من خاف الله خافه كل شيء ومن لم يخف الله أخافه من كل شيء فهذه عشرة اسباب يندفع بها شر الحاسد والعائن والساحر وليس له انفع من التوجه الى الله واقباله عليه وتوكله عليه وثقته به وان لا يخاف معه غيره بل يكون خوفه منه وحده ولا يرجو سواه بل يرجوه وحده فلا يعلق قلبه بغيره ولا يستغيث بسواه ولا يرجو الا اياه ومتى علق قلبه بغيره ورجاه وخافه وكل اليه وخذل من

جهته فمن خاف شيئاً غير الله سلط عليه ومن رجا شيئاً سوى الله خذل من جهته وحرم خيره هذه سنة الله فى خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا *

فصل

فقد عرفت بعض ما اشتملت عليه هذه السورة من القواعد النافعة المهمة التى لا غنى للعبد عنها فى دينه ودنياه ودلت على ان نفوس الحاسدين واعينهم لها تأثير وعلى ان الارواح الشيطانية لها تأثير بواسطة السحر والنفث في العقد وقد افترق العالم فى هذا المقام اربع فرق ففرقه انكرت تأثير هذا وهذا وهم فرقتان فرقة اعترفت بوجود النفوس الناطقة والجن وأنكرت تأثيرهما البتة وهذا قول طائفة من المتكلمين ممن انكر الاسباب والقوى والتأثيرات وفرقة انكرت وجودهما بالكلية وقالت لا وجود لنفس الآدمي سوى هذا الهيكل المحسوس وصفاته واعراضه فقط ولا وجود للجن والشياطين سوى اعراض قائمة به وهذا قول كثير من ملاحدة الطبائعيين وغيرهم من الملاحدة المنتسبين الى الاسلام وهو قول شذوذ من أهل الكلام الذين ذمهم السلف وشهدوا عليهم بالبدعة والضلالة . الفرقة الثانية أنكرت وجود النفس الانسانية المفارقة للبدن وأقرت بوجود الجن والشياطين وهذا قول كثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم . الفرقة الثالثة بالعكس أقرت بوجود النفس الناطقة المفارقة للبدن و أنكرت وجود الجن والشياطين وزعمت أنها غير خارجة عن قوى النفس وصفاتها وهذا قول كثير من الفلاسفة الاسلاميين وغيرهم وهؤلاء يقولون انما يوجد في العالم من التأثيرات الغريبة والحوادث الخارقة فهى من تأثيرات النفس ويجعلون السحر والكهانة كله من تأثير النفس وحدها بغير واسطة شيطان منفصل وابن سينا واتباعه على هذا القول حتى انهم يجعلون معجزات الرسل من هذا الباب ويقولون انما هى من تأثيرات النفس فى هيولى

العالم وهؤلاء كفار باجماع أهل الملل ليسوا من أتباع الرسل جملة (الفرقة الرابعة) وهم اتباع الرسل وأهل الحق أقروا بوجود النفس الناطقه المفارقة للبدن وأقروا بوجود الجن والشياطين وأثبتوا ما أثبته الله تعالى من صفاتهما وشرهما واستعاذوا بالله منه وعلموا انه لا يعيذهم منه ولا يجيرهم الا الله فهؤلاء أهل الحق ومن عداهم مفرط فى الباطل أو معه باطل وحق والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم . فهذا ما يسر الله من الكلام على سورة الفلق *

﴿وأما سورة الناس﴾ فقد تضمنت أيضاً استعاذة ومستعاذاً به ومستعاذا منه فالاستعاذة تقدمت . وأما المستعاذ به فهو الله (رب الناس ملك الناس إله الناس) فذكر ربوبيته للناس وملكه إياهم وإلاهيته لهم ولا بد من مناسبة فى ذكر ذلك فى الاستعاذة من الشيطان كما تقدم فنذكر أولا معنى هذه الاضافات الثلاث ثم وجه مناسبتها لهذه الاستعاذة ﴿الاضافة الاولى﴾ إضافة الربوبية المتضمنة لخلقهم وتدبيرهم وتربيتهم وإصلاحهم وجلب مصالحهم وما يحتاجون اليه ودفع الشر عنهم وحفظهم مما يفسدهم هذا معنى ربوبيته لهم وذلك يتضمن قدرته التامة ورحمته الواسعة وإحسانه وعلمه بتفاصيل أحوالهم وإجابة دعواتهم وكشف كرباتهم ﴿الاضافة الثانية﴾ إضافة الملك فهو ملكهم المتصرف فيهم وهم عبيده ومماليكه وهو المتصرف لهم المدبر لهم كما يشاء النافذ القدرة فيهم الذى له السلطان التام عليهم فهو ملكهم الحق الذى اليه مفزعهم عند الشدائد والنوائب وهو مستغاثهم ومعاذهم وملجأهم فلا صلاح لهم ولا قيام الا به وبتدبيره فليس لهم ملك غيره يهربون اليه إذا دهمهم العدو ويستصرخون به اذا نزل العدو بساحتهم * ﴿الاضافة الثالثة﴾ إضافة الالهية فهو إلههم الحق ومعبودهم الذى لا إله لهم سواه ولا معبود لهم غيره . فكما أنه وحده هو ربهم ومليكهم لم يشركه فى ربوبيته ولا فى ملكه أحد فكذلك هو وحده إلههم ومعبودهم فلا ينبغى أن يجعلوا معه شريكا فى إلهيته كما لا شريك معه فى ربوبيته وملكه وهذه طريقة

القرآن يحتج عليهم باقرارهم بهذا التوحيد على ما أنكروه من توحيد الالهية والعبادة
واذا كان وحده هو ربنا وملكنا وإلهنا فلا مفزع لنا فى الشدائد سواه ولا ملجأ
لنا منه إلا اليه ولا معبود لنا غيره فلا ينبغى أن يدعى ولا يخاف ولا يرجى ولا
يحب سواه ولا يذل لغيره ولا يخضع لسواه ولا يتوكل الا عليه لأن من ترجوه
وتخافه وتدعوه وتتوكل عليه إما أن يكون مربيك والقيم بأمورك ومتولي شأنك
وهو ربك فلا رب سواه أو تكون مملوكه وعبده الحق فهو ملك الناس حقا وكلهم
عبيده ومماليكه أو يكون معبودك وإلهك الذى لا تستغنى عنه طرفة عين بل
حاجتك اليه أعظم من حاجتك الى حياتك وروحك وهو الاله الحق إله الناس
الذى لا إله لهم سواه فمن كان ربهم وملكهم وإلههم فهم جديرون أن لا يستعيذوا
بغيره ولا يستنصروا بسواه ولا يلجؤا الى غير حماه فهو كافيهم وحسيبهم وناصرهم
ووليهم ومتولى أمورهم جميعا بربوبيته وملكه وإلاهيته لهم فكيف لا يلتجىء
العبد عند النوازل ونزول عدوه به الى ربه ومالكه وإلهه فظهرت مناسبة هذه
الاضافات الثلاث للاستعاذة من أعدى الأعداء وأعظمهم عداوة وأشدهم ضررا
وأبلغهم كيدا . ثم إنه سبحانه كرر الاسم الظاهر ولم يوقع المضمر موقعه فيقول
رب الناس وملكهم وإلههم تحقيقا لهذا المعنى وتقوية له فأعاد ذكرهم عند كل
إسم من أسمائه ولم يعطف بالواو لما فيها من الايذان بالمغايرة . والمقصود
الاستعاذة بمجموع هذه الصفات حتى كأنها صفة واحدة وقدم الربوبية لعمومها
وشمولها لكل مربوب وأخر الالهية لخصوصها لانه سبحانه أنما هو إله مَنْ
عبده ووحده واتخذه دون غيره إلها فمن لم يعبده ويوحده فليس بالهه وإن
كان فى الحقيقة لا إله له سواه ولكن ترك إلهه الحق واتخذ إلها غيره
ووسط صفة الملك بين الربوبية والألهية لان الملك هو المتصرف بقوله وأمره
فهو المطاع اذا أمر وملكه لهم تابع لخلقه اياهم فملكه من كمال ربوبيته وكونه الههم
الحق من كمال ملكه فربوبيته تستلزم ملكه وتقتضيه وملكه يستلزم الهيته ويقتضيها

فهو الرب الحق الملك الحق الاله الحق خلقهم بربوبيته وقهرهم بملكه واستعبدهم بالاهيته فتأمل هـذه الجلالة وهذه العظمة التى تضمنتها هذه الألفاظ الثلاثة على ابدع نظام وأحسن سياق رب الناس ملك الناس إله الناس وقد اشتملت هـذه الاضافات الثلاث على جميع قواعد الايمان وتضمنت معاني اسمائه الحسنى اما تضمنها لمعاني اسمائه الحسنى فان الرب هو القادر الخالق البارىء المصور الحى القيوم العليم السميع البصير المحسن المنعم الجواد المعطى المانع الضار النافع المقدم المؤخر الذى يضل من يشاء ويهدى من يشاء ويسعد من يشاء ويشقى ويعز من يشاء ويذل من يشاء الى غير ذلك من معانى ربوبيته التى له منها مايستحقه من الاسماء الحسنى واما الملك فهو الآمر الناهي المعز المذل الذى يصرف امور عباده كما يحب ويقلبهم كما يشاء وله من معنى الملك مايستحقه من الاسماء الحسنى كالعزيز الجبار المتكبر الحكم العدل الخافض الرافع المعز المذل العظيم الجليل الكبير الحسيب المجيد الوالى المتعالى مالك الملك المقسط الجامع الى غير دلك من الاسماء العائدة الى الملك وأما الاله فهو الجامع لجميع صفات الكمال ونعوت الجلال فيدخل فى هذا الاسم جميع الاسماء الحسنى ولهذا كان القول الصحيح ان الله اصله الاله كما هو قول سيبويه وجمهور اصحابه الا من شذ منهم وان اسم الله تعالى هو الجامع لجميع معانى الاسماء الحسنى والصفات العلى فقد تضمنت هذه الاسماء الثلاثة جميع معانى اسمائه الحسنى فكان المستعيذ بها جديرا بان يعاد ويحفظ ويمنع من الوسواس الخناس ولا يسلط عليه. واسرار كلام الله أجل واعظم من أن تدركها عقول البشر وأنما غاية أولى العلم الاستدلال بما ظهر منها على ماوراءه وان باديه(١) الى الخافى يسير *



(١) باديه أى الذى يظهر منه بالنسبة الى الخافي يسير اه

فصل

وهذه السورة مشتملة علي الاستعاذة من الشر الذى هو سبب الذنوب والمعاصى كلها وهو الشر الداخل فى الانسان الذى هو منشأ العقوبات فى الدنيا والآخرة فسورة الفلق تضمنت الاستعاذة من الشر الذى هوظلم الغيرله بالسحر والحسد وهو شر من خارج وسورة الناس تضمنت الاستعاذة من الشر الذى هو سبب ظلم العبدنفسه وهو شر من داخل. فالشر الأول لا يدخل تحت التكليف ولا يطلب منه الكف عنه لأنه ليس من كسبه والشر الثانى فى سورة الناس يدخل تحت التكليف ويتعلق به النهى فهذا شر المعائب والأول شر المصائب والشر كله يرجع الى العيوب والمصائب ولا ثالث لهما فسورة الفلق تتضمن الاستعاذة من شر المصيبات وسورة الناس تتضمن الاستعاذة من شر العيوب التى أصلها كلها الوسوسة *

فصل

اذا عرف هذا فالوسواس فعلال من وسوس وأصل الوسوسة الحركة أو الصوت الخفى الذى لا يحس فيحترز منه فالوسواس الالقاء الخفى فى النفس اما بصوت خفى لا يسمعه ألا من ألقى اليه واما بغير صوت كما يوسوس الشيطان الى العبد ومن هذا وسوسة الحلى وهو حركته الخفية فى الاذن والظاهر والله أعلم انها سميت وسوسة لقربها وشدة مجاورتها لمحل الوسوسة من شياطين الانس وهو الاذن فقيل وسوسة الحلى لأنه صوت مجاور للاذن كوسوسة الكلام الذى يلقيه الشيطان فى اذن من يوسوس له ولما كانت الوسوسة كلاما يكرره الموسوس ويؤكده

عند من يلقيه اليه كرروا لفظها بازاء تكرير معناها فقالوا وسوس وسوسةفراعوا تكرير اللفظ ليفهم منه تكرير مسماه ونظير هذا ماتقدم من متابعتهم حركة اللفظ بازاء متابعة حركة معناه كالدوران والغليان والنزوان وبابه ونظير ذلك زلزل ودكدك وقلقل وكبكب الشيء لان الزلزلة حركة متكررة وكذلك الدكدكة والقلقلة وكذلك كبكب الشيء اذا كبه فى مكان بعيد فهو يكب فيه كبا بعدكب كقوله تعالي(فكبكبوا فيها هم والغاوون)ومثله رضرضه اذا كرر رضه مرة بعد مرة ومثله ذرذره اذا ذره شيئاً بعد شيء ومثله صرصر الباب اذا تكرر صريره ومثله مطمط الكلام اذا مططه شيئاً بعد شيء ومثله كفكف الشيء اذا كرر كفه وهو كثير وقد علم بهذا أن من جعل هذا الرباعى بمعنى الثلاثىالمضاعف لم يصب لأن الثلاثى لايدل على تكرار بخلاف الرباعى المكرر فاذا قلت ذر الشيء وصر الباب وكفالثوب ورض الحب لم يدل على تكرارالفعل بخلاف ذرذر وصرصر ورضرض ونحوه فتأمله فانه مطابق للقاعدة العربية فى الحذوبالألفاظ حذوالمعانى وقد تقدم التنبيه على ذلك فلا وجه لاعادته وكذلك قولهم عج العجلاذا صوت فان تابع صوته قالواعجعج وكذلك ثج الماء اذا صب فان تكرر ذلك قيل ثجثج والمقصود أن الموسوس لما كان يكرر وسوسته ويتابعها قيل وسوس *

فصل

اذا عرف هذا فاختلف النحاة فى لفظ الوسواس هل هو وصف أو مصدر على قولين ونحن نذكر حجة كل قول ثم نبين الصحيح من القولين بعون الله وفضله فأما من ذهب الى أنه مصدر فاحتج بأن الفعل منه فعلل والوصف من فعلل إنما هو مفعلل كمدحرج ومسرهف ومبيطر ومسيطر وكذلك هو من فعل بوزن مفعل كمقطع ومخرج وبابه فلو كان الوسواس صفة لقيل موسوس ألا ترى أن

اسم الفاعل من زلزل مزلزل لازلزال وكذلك من دكدك مدكوك وهو مطرد فدل على أن الوسواس مصدر وصف به على وجه المبالغة أو يكون على حذف مضاف تقديره ذو الوسواس قالوا والدليل عليه أيضاً قول الشاعر * تسمع للحلي بها وسواساً * فهذا مصدر بمعنى الوسوسة سواء. ﴿قال أصحاب القول الآخر﴾ الدليل على أنه وصف ان فعلل ضربان أحدهما صحيح لا تكرار فيه كدحرج وسرهف وبيطر وقياس مصدر هذا الفعللة كالدحرجة والسرهفة والبيطرة والفعلان بكسر الفاء كالسرهاف والدحراج والوصف منه مفعلل كمدحرج ومبيطر. والثاني فعلل الثنائي المكرر كزلزل ودكدك ووسوس وهذا فرع على فعلل المجرد عن التكرار لأن الأصل السلامة من التكرار ومصدر هذا النوع والوصف منه مساو لمصدر الأول ووصفه فمصدره يأتي على الفعللة كالوسوسة والزلزلة والفعلال كالزلزال وأقيس المصدرين واولاهما بنوعى فعلل الفعلال لأمرين أحدهما أن فعلل مشاكل لافعل فى عدد الحروف وفتح الأول والثالث والرابع وسكون الثاني فجعل أفعال مصدر أفعل وفعلال مصدر فعلل ليتشاكل المصدران كما يتشاكل الفعلان فكان الفعلال أولى بهذا الوزن من الفعللة الثاني ان أصل المصدر ان يخالف وزنه وزن فعله ومخالفة فعلال لفعلل أشد من مخالفة فعللة له فكان فعلال أحق بالمصدرية من فعللة أو تساويا فى الاطراد مع ان فعللة أرجح فى الاستعمال وأكثر هذا هو الأصل وقد جاءوا بمصدر هذا الوزن المكرر مفتوح الفاء فقالوا وسوس الشيطان وسواسا ووعوع الكلب وعواعا اذا عوى وعظعظ السهم (١) عظعاظا والجارى على القياس فعلال بكسر الفاء أو فعللة وهذا المفتوح نادر لان الرباعى الصحيح أصل للمتكرر ولم يأت مصدر الصحيح مع كونه اصلا الاعلى فعللة وفعلال بالكسر فلم يحسن بالرباعى المكرر لفرعيته ان يكون

(١) فى القاموس عظعظ السهم عظعظة وعظعاظا بالكسر ارتعش فى مضيه والتوى .

مصدره الا كذلك لان الفرع لايخالف أصله بل يحتذى فيه حذوه وهذا يقتضى أن لايكون مصدره على فعلال بالفتح فان شذ حفظ ولم يزد عليه قالوا وأيضاً فان فعلالا المفتوح الفاء قد كثر وقوعه صفة مصوغة من فعلال المكرر ليكون فيه نظير فعال من الثلاثي لأنهما متشاركان وزنا فاقتضى ذلك ان لايكون لفعلال من المصدرية نصيب كما لم يكن لفعال فيها نصيب فلذلك استندروا وقوع وسواس ووعواع وعظماظ مصادر وأنما حقها ان تكون صفات دالة على المبالغة فى مصادر هذه الافعال قالوا واذا ثبت هذا فحق ماوقع منها محتملا المصدرية والوصفية ان يحمل علي الوصفية حملا علي الا كثر الغالب وتجنبا للشاذ فمن زعم ان الوسواس مصدر مضاف اليه ذو تقديراً فقوله خارج عن القياس والاستعمال الغالب ويدل علي فساد ماذهب اليه امران.أحدهما أن كل مصدر أضيف اليه ذو تقديرا فتجرده للمصدرية أكثر من الوصف به كرضى وصوم وفطر وفعلال المفتوح لم يثبت تجرده للمصدرية الا فى ثلاثة ألفاظ فقط وسواس ووعواع وعظماظ على أن منع المصدرية فى هذا ممكن لان غاية مايمكن ان يستدل به على المصدرية قولهم وسوس اليه الشيطان وسواساً وهذا لايتعين المصدرية لاحتمال أن يراد به الوصفية وينتصب وسواساً على الحال ويكون حالا مؤكدة فان الحال قد يؤكد بها عاملها الموافق لها لفظا ومعنى كقوله تعالى(وأرسلناك للناس رسولا)وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره نعم أنما تتعين مصدرية الوسواس اذا سمع أعوذ بالله من وسواس الشيطان ونحو ذلك مما يكون الوسواس فيه الى مضافا إلى فاعله كما سمع ذلك فى الوسوسة ولكن أين لكم ذلك فهاتوا شاهده فبذلك يتعين أن يكون الوسواس مصدرا لا بانتصابه بعد الفعل . الوجه الثانى من دليل فساد من زعم ان وسواساً مصدر مضاف اليه ذو تقديرا أن المصدر المضاف اليه ذو تقديرا لايؤنث ولا يثنى ولا يجمع بل يلزم طريقة واحدة ليعلم اصالته فى المصدرية وانه عارض الوصفية فيقال امرأة صوم وامرأتان صوم ونساء صوم لان

المعنى ذات صوم وذاتا صوم.وذوات صوم وفعلال الموصوف به ليس كذلك بل يثنى ويجمع ويؤنث فتقول رجل ثرثار وامرأة ثرثارة ورجال ثرثارون.وفى الحديث «ابغضكم الى الثرثارون المتفيهقون» وقالوا ريح رفرافة أى تحرك الاشجار. وريح سفسافة أى تنخل التراب.ودرع فضفاضة أى متسعة .والفعل من ذلك كله فعلل والمصدر فعللة وفعلال بالكسر ولم ينقل فى شىء من ذلك فعلال بالفتح وكذلك قالوا تمتام وفأفاء ولضلاض أى ماهر فى الدلالة وفجفاج كثير الكلام وهرهار أى ضحاك وكهكاه ووطواط أى ضعيف وحشحاش وعسعاس أى خفيف وهو كثير ومصدره كله الفعللة والوصف فعلال بالفتح و مثله هفهاف أى خميص ومثله دحداح أى قصير ومثله بجباج اى جسيم وتختاخ أى ألكن وشمشام أى سريع وشىء خشخاش أى مصوت وقعقاع مثله وأسد قضقاض أى كاسر وحية نضناض تحرك لسانها فقد رأيت فعلال فى هذا كله وصفا لا مصدرا فما بال الوسواس أخرج عن نظائره وقياس بابه فثبت أن وسواسا وصف لا مصدر كثرثار وتمتام ودحداح وبابه ويدل عليه وجه آخر وهو أنه وصفه بما يستحيل أن يكون مصدرا بل هو متعين الوصفية وهو الخناس فالوسواس والخناس وصفان لموصوف محذوف وهو الشيطان وحسن حذف الموصوف ههنا غلبة الوصف حتى صار كالعلم عليه والموصوف انما يقبح حذفه اذا كان الوصف مشتركا فيقع اللبس كالطويل والقبيح والحسن ونحوه فيتعين ذكر الموصوف ليعلم أن الصفة له لا لغيره فأما إذا غلب الوصف واختص ولم يعرض فيه اشتراك فانه يجري مجرى الاسم ويحسن حذف الموصوف كالمسلم والكافر والبر والفاجر والقاضى والداني والشاهد والوالى ونحو ذلك فحذف الموصوف هنا أحسن من ذكره . وهذا التفصيل أولى من إطلاق من منع حذف الموصوف ولم يفصل . ومما يدل على أن الوسواس وصف لا مصدر أن الوصفية أغلب على فعلال من المصدرية كما تقدم فلو أريد المصدر لأتى بذو المضافة اليه ليزول اللبس وتتعين المصدرية فان اللفظ اذا احتمل الأمرين على السواء فلا بد

من قرينة تدل على تعيين أحدهما فكيف والوصفية أغلب عليه من المصدرية وهذا بخلاف صوم وفطر وبابهما فانها مصادر لا تلتبس بالأوصاف فاذا جرت أوصافا علم أنها على حذف مضاف أو تنزيلا للمصدر منزلة الوصف مبالغة على الطريقتين في ذلك فتعين أن الوسواس هو الشيطان نفسه وأنه ذات لا مصدر والله أعلم *

فصل

﴿وأما الخناس﴾ فهو فعال من خنس يخنس اذا توارى واختفى . ومنه قول أبي هريرة « لقيني النبي صلى الله عليه وسلم في بعض طرق المدينة وأنا جنب فانخنست منه » وحقيقة اللفظ اختفاء بعد ظهور فليست لمجرد الاختفاء. ولهذا وصفت بها الكواكب في قوله تعالى (فلا أقسم بالخنس) قال قتادة هي النجوم تبدو بالليل وتخنس بالنهار فتختفي ولا ترى . وكذلك قال علي رضي الله عنه هي الكواكب تخنس بالنهار فلا ترى . وقالت طائفة الخنس هي الراجعة التي ترجع كل ليلة الى جهة المشرق وهي السبعة السيارة . قالوا وأصل الخنوس الرجوع الى وراء والخناس هو مأخوذ من هذين المعنيين فهو من الاختفاء والرجوع والتأخر فان العبد اذا غفل عن ذكر الله جثم على قلبه الشيطان وانبسط عليه وبذر فيه أنواع الوساوس التي هي أصل الذنوب كلها فاذا ذكر العبد ربه واستعاذ به انخنس وانقبض كما ينخنس الشيء ليتوارى وذلك الانخناس والانقباض هو أيضا تجمع ورجوع وتأخر عن القلب الى خارج فهو تأخر ورجوع معه اختفاء . وخنس وانخنس يدل على الأمرين معا . قال قتادة الخناس له خرطوم كخرطوم الكلب في صدر الانسان فاذا ذكر العبد ربه خنس . ويقال رأسه كرأس الحية وهو واضع رأسه على ثمرة القلب يمنيه ويحدثه فاذا ذكر الله خنس واذا لم يذكره عاد ووضع رأسه يوسوس اليه ويمنيه . وجيء من هذا الفعل بوزن فعال الذي للمبالغة دون الخانس

والمنخنس إيذانا بشدة هروبه ورجوعه وعظم نفوره عند ذكر الله وأن ذلك دأبه وديدنه لا أنه يعرض له ذلك عند ذكر الله أحيانا بل اذا ذكر الله هرب وانخنس وتأخر فان ذكر الله هو مقمعته التي يقمع بها كما يقمع المفسد والشرير بالمقامع التي تردعه من سياط وحديد وعصى ونحوها فذكر الله يقمع الشيطان ويؤلمه ويؤذيه كالسياط والمقامع التي تؤذي من يضرب بها . ولهذا يكون شيطان المؤمن هزيلا ضئيلا مضنى مما يعذبه المؤمن ويقمعه به من ذكر الله وطاعته . وفى أثر عن بعض السلف أن المؤمن ينضى شيطانه كما ينضى الرجل بعيره فى السفر لأنه كلما اعترضه صب عليه سياط الذكر والتوجه والاستغفار والطاعة فشيطانه معه فى عذاب شديد ليس بمنزلة شيطان الفاجر الذى هو معه فى راحة ودعة ولهذا يكون قويا عاتيا شديدا . فمن لم يعذب شيطانه فى هذه الدار بذكر الله تعالى وتوحيده واستغفاره وطاعته عذبه شيطانه فى الآخرة بعذاب النار فلا بد لكل أحد أن يعذب شيطانه أو يعذبه شيطانه . . وتأمل كيف جاء بناء الوسواس مكررا لتكريره الوسوسة الواحدة مرارا حتى يعزم عليها العبد وجاء بناء الخناس علي وزن الفعال الذى يتكرر منه نوع الفعل لأنه كلما ذكر الله انخنس ثم اذا غفل العبد عاوده بالوسوسة فجاء بناء اللفظين مطابقا لمعنييهما *

فصل

وقوله (الذى يوسوس فى صدور الناس) صفة ثالثة للشيطان فذكر وسوسته أولا ثم ذكر محلها ثانيا وأنها فى صدور الناس . وقد جعل الله للشيطان دخولا فى جوف العبد ونفوذا الى قلبه وصدره فهو يجرى منه مجري الدم وقد وكل بالعبد فلا يفارقه الي الممات . وفى الصحيحين من حديث الزهرى عن علي بن حسين عن صفية بنت حيي قالت « كان رسول الله ﷺ معتكفا

فأتيته أزوره ليلا فحدثته ثم قمت فانقلبت فقام معى ليقلبني وكان مسكنها في دار أسامة بن زيد فمر رجلان من الأنصار فلما رأيا النبي ﷺ أسرعا فقال النبي ﷺ على رسلكما انها صفية بنت حيي فقالا سبحان الله يارسول الله فقال إن الشيطان يجري من الانسان مجرى الدم وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما سوءاً - أو قال - شيئاً » . وفي الصحيح أيضاً عن أبي سلمة ابن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال « قال رسول الله ﷺ اذا نودي بالصلاة أدبر الشيطان وله ضراط فاذا قضى أقبل فاذا ثوب بها أدبر فاذا قضى أقبل حتى يخطر بين الانسان وقلبه فيقول اذكر كذا اذكر كذا حتى لا يدري أثلاثا صلي أم أربعا فاذا لم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً سجد سجدتي السهو » ومن وسوسته ماثبت وفي الصحيح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال « يأتي الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا من خلق كذا حتى يقول من خلق الله فمن وجد ذلك فليستعذ بالله ولينته » وفي الصحيح ان أصحاب رسول الله ﷺ قالوا يارسول الله أن أحدنا ليجد في نفسه مالأن يخر من السماء الى الأرض أحب اليه من أن يتكلم به قال الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة » ومن وسوسته أيضا ان يشغل القلب بحديثه حتى ينسيه مايريد أن يفعله ولهذا يضاف النسيان اليه أضافته الى سببه قال تعالى حكاية عن صاحب موسى إنه قال (إني نسيت الحوت وما أنسانيه الا الشيطان أن أذكره) وتأمل حكمة القرآن وجلالته كيف اوقع الاستعاذة من شر الشيطان الموصوف بأنه الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس ولم يقل من شر وسوسته لتعم الاستعاذة شره جميعه فان قوله (من شر الوسواس) يعم كل شره ووصفه بأعظم صفاته وأشدها شراً وأقواها تأثيرا وأعمها فسادا وهي الوسوسة التي هي مبادي الارادة فان القلب يكون فارغا من الشر والمعصية فيوسوس اليه ويخطر الذنب بباله فيصوره لنفسه ويمنيه ويشهيه فيصير شهوة ويزينها له ويحسنها ويخيلها له في خيال تميل نفسه إليه فيصير ارادة ثم لايزال

يمثل ويخيل ويمنى ويشهى وينسي عله بضررها ويطوى عنه سوء عاقبتهافيحول بينه وبين مطالعته فلا يرى إلا صورة المعصية والتذاذه بها فقط وينسى ماوراء ذلك فتصير الارادة عزيمة جازمة فيشتد الحرص عليها من القلب فيعث الجنود فى الطلب فيبعث الشيطان معهم مددالهم وعونا فان فتروا حركهم وان ونوا أزعجهم كما قال تعالى(ألم ترانا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا)أى تزعجهم الى المعاصى إزعاجا كلما فتروا او ونوا أزعجتهم الشياطين وازتهم وأثارتهم فلا تزال بالعبد تقوده الى الذنب وتنظم شمل الاجتماع بألطف حيلة وأتم مكيدة قد رضى لنفسه بالقيادة لفجرة بنى آدم وهو الذى استكبر وأبى أن يسجد لابيهم فلا بتلك النخوة والكبر ولا (١) يرضاه أن يصير قواد الكل من عصى الله كما قال بعضهم

عجبت من إبليس فى تيهه * وقبح ما أظهر من نخوته
تاه على آدم فى سجدة * وصار قوادا لذريته

فاصل كل معصية وبلاء إنما هو الوسوسة فلهذاوصفه بهالتكون الاستعاذة من شرها أهم من كل مستعاذ منه وإلا فشره بغير الوسوسة حاصل أيضافمن شره إنه لص سارق لاموال الناس فكل طعام أوشراب لم يذكر اسم الله عليه فله فيه حظ بالسرقة والخطف وكذلك يبيت فى البيت اذا لم يذكر فيه اسم الله فيأكل طعام الانس بغير إذنهم ويبيت فى بيوتهم بغير أمرهم فيدخل سارقا ويخرج مغيرا ويدل على عوراتهم فيأمر العبد بالمعصية ثم يلقى فى قلوب الناس يقظة ومناما انه فعل كذا وكذا ومن هذا أن العبد يفعل الذنب لايطلع عليه أحد من الناس فيصبح والناس يتحدثون به وما ذاك إلا أن الشيطان زينه له وألقاه فى قلبه ثم وسوس إلى الناس بما فعل وألقاه إليهم فأوقعه فى الذنب ثم

(١) الظاهر الذى يقتضيه المعنى فلم تمنعه النخوة والكبر أن يصير قوادا لكل من عصى الله اه

فضحه به فالرب تعالى يستره والشيطان يجهد فى كشف ستره وفضيحته فيغتر العبد ويقول هذا ذنب لم يره إلا الله ولم يشعر بأن عدوه ساع فى إذاعته وفضيحته وقل من يتفطن من الناس لهذه الدقيقة ومن شره أنه اذا نام العبد عقد على رأسه عقدا تمنعه من اليقظة كما فى صحيح البخارى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد يضرب على كل عقدة مكانها عليك ليل طويل فارقد فان استيقظ فذكر الله انحلت عقدة فان توضأ انحلت عقدة فان صلى انحلت عقده كلها فأصبح نشيطا طيب النفس والا أصبح خبيث النفس كسلان» ومن شره انه يبول فى اذن العبد حتى ينام الى الصباح كما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم انه ذكر عنده رجل نام ليله حتى أصبح قال «ذاك رجل بال الشيطان فى اذنيه أو قال فى اذنه» رواه البخارى ومن شره انه قعد لابن آدم بطرق الخير كلها فما من طريق من طرق الخير الا والشيطان مرصد عليه يمنعه بجهده أن يسلكه فان خالفه وسلكه ثبطه فيه وعوقه وشوش عليه بالمعارضات والقواطع فان عمله وفرغ منه قيض له مايبطل أثره ويرده على حافرته ويكفى من شره انه أقسم بالله ليقعدن لبنى آدم صراطه المستقيم واقسم ليأتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولقد بلغ شره أن أعمل المكيدة وبالغ فى الحيلة حتى أخرج آدم من الجنة ثم لم يكفه ذلك حتى استقطع من أولاده شرطة للنار من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين ثم لم يكفه ذلك حتي أعمل الحيلة فى إبطال دعوة الله من الارض وقصد أن تكون الدعوة له وان يعبد من دون الله فهو ساع باقصى جهده على اطفاء نور الله وابطال دعوته واقامة دعوة الكفر والشرك ومحو التوحيد وأعلامه من الارض ويكفى من شره أنه تصدى لابراهيم خليل الرحمن حتى رماه قومه بالمنجنيق فى النار فرد الله كيده عليه وجعل النار على خليله بردا وسلاما وتصدى للمسيح صلى الله عليه وسلم حتى أراد اليهود قتله وصلبه فرد الله كيده وصان المسيح ورفعه اليه وتصدى لزكريا ويحى

حتى قتـلا واستثار فرعون حتى زين له الفساد العظيم فى الارض ودعوى أنه ربهم الاعلا وتصدى للنبي ﷺ وظاهر الكفار على قتله بجهده والله تعالى يكتبه ويرده خاسئا وتفلت على النبي ﷺ بشهاب من نار يريد أن يرميه به وهو فى الصلاة فجعل النبي ﷺ يقول العنك بلعنة الله .وأعان اليهود على سحرهم للنبي ﷺ فاذا كان هذا شأنه وهمته فى الشر فكيف الخلاص منه الابمعونة الله وتأييده واعاذته ولا يمكن حصر اجناس شره فضلا عن آحادها اذ كل شر فى العالم فهو السبب فيه ولكن ينحصر شره فى ستة أجناس لايزال بابن آدم حتى ينال منه واحدا منها أو أكثر ﴿الشر الأول﴾ شر الكفر والشرك ومعاداة الله ورسوله فاذا ظفر بذلك من ابن آدم برد انينه واستراح من تعبه معه وهو أول مايريد من العبدفلا يزال به حتى يناله منه فاذانال ذلك صيره من جنده وعسكره واستنابه على أمثاله وأشكاله فصار من دعاة ابليس ونوابه فان يأس منه من ذلك وكان ممن سبق له الاسلام فى بطن أمه نقله الى المرتبة الثانية من الشر وهى البدعة وهى أحب اليه من الفسوق والمعاصى لان ضررها فى نفس الدين وهو ضرر متعد وهي ذنب لايتاب منه وهي مخالفة لدعوة الرسل ودعا الى خلاف ماجاؤا به وهي باب الكفر والشرك فاذا نال منه البدعة وجعله من أهلها بقى أيضا نائبه وداعيا من دعاته فان أعجزه من هذه المرتبة وكان العبد ممن سبقت له من الله موهبة السنة ومعاداة أهل البدع والضلال نقله الى المرتبة الثالثة من الشر وهي الكبائر على اختلاف أنواعها فهو أشد حرصا على أن يوقعه فيها ولاسيما ان كان عالما متبوعا فهو حريص على ذلك لينفر الناس عنه ثم يشيع من ذنوبه ومعاصيه فى الناس ويستنيب منهم من يشيعها ويذيعها تدينا وتقربا بزعمه الى الله تعالي وهو نائب ابليس ولا يشعر فان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم هذا اذا أحبـوا اشاعتهـا واذاعتهـا فكيف اذا تولوا هـم شاعتها وإذاعتها لا نصيحة منهم و لكن طاعة لابليس ونيابة عنه كل ذلك لينفر

الناس عنه وعن الانتفاع به وذنوب هذا ولو بلغت عنان السماء أهون عند الله من
ذنوب هؤلاء فانها ظلم منه لنفسه اذا استغفر الله وتاب اليه قبل الله توبته وبدل
سيئاته حسنات وأما ذنوب اولئك فظلم للمؤمنين وتتبع لعوراتهم وقصد لفضيحتهم
والله سبحانه بالمرصاد لاتخفي عليه كائن الصدور ودسائس النفوس فان عجز
الشيطان عن هذه المرتبة نقله الى المرتبة الرابعة وهى الصغائر التى اذا اجتمعت
فربما أهلكت صاحبها كما قال النبي ﷺ إياكم ومحقرات الذنوب فان مثل ذلك
مثل قوم نزلوا بفلاة من الارض وذكر حديثا معناه أن كل واحد منهم جاء
بعود حطب حتى أوقدوا نارا عظيمة فطبخوا واشتووا ولا يزال يسهل عليه امر
الصغائر حتى يستهين بها فيكون صاحب الكبيره الخائف منها أحسن حالا منه فان
أعجزه العبد من هذه المرتبة نقله الى المرتبة الخامسة وهى اشغاله بالمباحات التى
لا ثواب فيها ولا عقاب بل عاقبتها فوت الثواب الذى ضاع عليه باشتغاله بها فان
أعجزه العبد من هذه المرتبة وكان حافظا لوقته شحيحا به يعلم مقدار أنفاسه
وانقطاعها وما يقابلها من النعيم والعذاب نقله الى المرتبة السادسة وهو أن يشغله
بالعمل المفضول عما هو أفضل منه ليزيح عنه الفضيلة ويفوته ثواب العمل الفاضل
فيأمره بفعل الخير المفضول ويحضه عليه ويحسنه له اذا تضمن ترك ماهو أفضل
وأعلى منه وقل من يتنبه لهذا من الناس فانه اذا رأى فيه داعيا قويا ومحركا الى
نوع من الطاعة لايشك انه طاعة وقربة فانه لايكاد يقول ان هذا الداعى من
الشيطان فان الشيطان لا يأمر بخير ويرى أن هذا خير فيقول هذا الداعى
من الله وهو معذور ولم يصل علمه الى أن الشيطان يأمر بسبعين بابا من أبواب الخير
اما ليتوصل بها الى باب واحد من الشر واما ليفوت بها خيرا أعظم من تلك
السبعين بابا وأجل وأفضل وهذا لا يتوصل الى معرفته الا بنور من الله يقذفه
فى قلب العبد يكون سببه تجريد متابعة الرسول ﷺ وشدة عنايته بمراتب
الاعمال عند الله وأحبها اليه وارضاها له وأنفعها للعبد واعمها نصيحة لله
ولرسوله ولكتابه ولعباده المؤمنين خاصتهم وعامتهم ولايعرف هذا الا من

كان من ورثة الرسول ﷺ ونوابه فى الامة وخلفائه فى الارض وأكثر الخلق محجوبون عن ذلك فلا يخطر بقلوبهم والله يمن بفضله على من يشاء من عباده فاذا أعجزه العبد من هذه المراتب الست وأعى عليه سلط عليه حزبه من الانس والجن بأنواع الاذى والتكفير والتضليل والتبديع والتحذير منه وقصد إخماله وأطفاءه ليشوش عليه قلبه ويشغل بحربه فكره وليمنع الناس من الانتفاع به فيبقى سعيه فى تسليط المبطلين من شياطين الانس والجن عليه لا يفتر ولا ينى فحينئذ يلبس المؤمن لامة الحرب ولا يضعها عنه إلى الموت ومتى وضعها اسر أوأصيب فلايزال فى جهاد حتى يلقى الله. فتأمل هذا الفصل وتدبر موقعه وعظيم منفعته واجعله ميزانك تزن به الناس وتزن به الأعمال فانه يطلعك على حقائق الوجود ومراتب الخلق والله المستعان وعليه التكلان ولو لم يكن فى هذا التعليق الا هذا الفصل لكان نافعا لمن تدبره ووعاه *

فصل

وتأمل السر فى قوله تعالى (يوسوس فى صدور الناس) ولم يقل فى قلوبهم والصدر هو ساحة القلب وبيته فمنه تدخل الواردات اليه فتجتمع فى الصدر ثم تلج فى القلب فهو بمنزلة الدهليز له ومن القلب تخرج الأوامر والارادات إلي الصدر ثم تتفرق على الجنود ومن فهم هذا فهم قوله تعالى (وليبتلي الله ما فى صدوركم وليمحص ما فى قلوبكم) فالشيطان يدخل الى ساحة القلب وبيته فيلقى مايريد القاءه الى القلب فهو موسوس فى الصدر ووسوسته واصلة الى القلب ولهذا قال تعالى (فوسوس إليه الشيطان) ولم يقل فيه لان المعنى أنه القى اليه ذلك وأوصله فدخل فى قلبه .

فصل

وقوله تعالى (من الجنة والناس) اختلف المفسرون فى هذا الجار والمجرور بم يتعلق. فقال الفراء وجماعة هو بيان للناس الموسوس فى صدورهم والمعنى يوسوس فى صدور الناس الذين هم من الجن والانس أى الموسوس فى صدورهم قسمان أنس وجن فالوسواس يوسوس للجنى كما يوسوس للانسى وعلى هذا القول فيكون من الجنة والناس نصب على الحال لانه مجرور بعد معرفة على قول البصريين وعلى قول الكوفيين نصب بالخروج من المعرفة هذه عبارتهم ومعناها أنه لما لم يصلح أن يكون نعتا للمعرفة انقطع عنها فكان موضعه نصبا والبصريون يقدرونه حالا أى كائنين من الجنة والناس وهذا القول ضعيف جدا لوجوه. أحدها أنه لم يقم دليل على أن الجنى يوسوس فى صدور الجن ويدخل فيه كما يدخل فى الانسى ويجرى منه مجراه من الانسى فأى دليل يدل على هذا حتى يصح حمل الآيه عليه. الثانى أنه فاسد من جهة اللفظ أيضا فانه قال الذى يوسوس فى صدور الناس فكيف يبين الناس بالناس فان معنى الكلام على قوله يوسوس فى صدور الناس الذين هم او كائنين من الجنة والناس افيجوز أن يقال فى صدور الناس الذين هم من الناس وغيرهم هذا مالا يجوز ولاهو استعمال فصيح الثالث أن يكون قد قسم الناس الى قسمين جنة وناس وهذا غير صحيح فان الشىء لايكون قسيم نفسه. الرابع ان الجنة لايطلق عليهم اسم الناس بوجه لا أصلا ولا اشتقاقا ولا استعمالا ولفظهما يأبى ذلك فان الجن انما سموا جنا من الاجتنان وهو الاستتار فهم مستترون عن أعين البشر فسموا جنا لذلك من قولهم جنه الليل واجنه إذا ستره واجن الميت إذا ستره فى الأرض قال

ولا نبك ميتا بعد ميت أجنه * على وعباس وآل أبى بكر

يريد النبي صلى الله عليه وسلم ومنه الجنين لاستتاره فى بطن أمه قال تعالى (واذأنتم أجنة فى بطون امهاتكم)ومنه المجن لاستتار المحارب به من سلاح خصمه ومنه الجنة لاستتار داخلها بالاشجار ومنه الجنة بالضم لما يقى الانسان من السهام والسلاح ومنه المجنون لاستتار عقله وأما الناس فبينه وبين الانس مناسبة فى اللفظ والمعنى وبينهما اشتقاق اوسط وهو عقد (١) تقاليب الكلمة على معنى واحد والانس والانسان مشتق من الايناس وهو الرؤية والاحساس ومنه قوله (آنس من من جانب الطور ناراً)أى رآها ومنه (فان آنستم منهم رشداً) أى أحسستموه ورأيتموه فالانسان سمى إنساناً لانه يونس أى يرى بالعين والناس فيه قولان أحدهما أنه مقلوب من أنس وهو بعيد والأصل عدم القلب والثانى وهو الصحيح أنه من النوس وهو الحركة المتتابعة فسمى الناس ناساً للحركة الظاهرة والباطنة كما سمى الرجل حارث وهمام وهما أصدق الاسماء كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لان كل أحد له هم وإرادة وهى مبدأ وحرث وعمل هو منتهى فكل أحد حارث وهمام والحرث والهم حركتا الظاهر والباطن وهو حقيقة النوس وأصل ناس نوس تحركت الواو وقبلها فتحة فصارت ألفاً هذان هما القولان المشهوران فى اشتقاق الناس وأما قول بعضهم أنه من النسيان وسمى الانسان إنسانا لنسيانه وكذلك الناس سموا ناسا لنسيانهم فليس هذا القول بشيء واين النسيان الذى مادته ن س ي الى الناس الذى مادته ن و س وكذلك اين هو من الانس الذى مادته ا ن س وأما انسان فهو فعلان من أ ن س والالف والنون فى آخره زائدتان لايجوز فيه غير هذا ألبتة اذ ليس فى كلامهم أنسن حتى لا يكون إنسانا إفعلا منه ولايجوز ان يكون الالف والنون فى أوله زائدتين اذ ليس فى كلامهم انفعل فيتعين انه فعلان من الانس ولو كان مشتقا من نسى لكان نسيانا لا إنسانا فان قلت فهلا جعلته إفعلا لا وأصله إنسيان كليلة إضحيان ثم حذفت الياء تخفيفا فصار إنسانا (قلت) يأبى ذلك

(١) معناه رجوع تقاليب الكلمة أى تصرفاتها الى معنى واحد

عدم إفعلال فى كلامهم وحذف الياء بغير سبب ودعوى مالا نظير له وذلك كله فاسد على أن الناس قد قيل إن أصله الأناس فحذفت الهمزة فقيل الناس واستدل بقول الشاعر * إن المنايا يطلعن على الأناس الغافلينا * ولا ريب أن أناسا فعال ولا يجوز فيه غير ذلك البتة فان كان أصل ناس أناسا فهو أقوى الأدلة على أنه من أنس ويكون الناس كالانسان سواء فى الاشتقاق ويكون وزن ناس على هذا القول عال لأن المحذوف فاؤه وعلى القول الأول يكون وزنه فعل لأنه من النوس. وعلى القول الضعيف يكون وزنه فلع لأنه من نسى فقلبت لامه الى موضع العين فصار ناسا ووزنه فلعا. والمقصود أن الناس إسم لبني آدم فلا يدخل الجن فى مسماهم فلا يصح أن يكون من الجنة والناس بيانا لقوله (فى صدور الناس) وهذا واضح لاخفاء فيه ﴿فان قيل﴾ لامحذور فى ذلك فقد أطلق على الجن إسم الرجال كما فى قوله تعالى (وأنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن) فاذا أطلق عليهم إسم الرجال لم يمتنع أن يطلق عليهم إسم الناس ﴿قلت﴾ هذا هو الذى غر من قال إن الناس إسم للجن والانس فى هذه الآية. وجواب ذلك أن إسم الرجال إنما وقع عليهم وقوعا مقيدا فى مقابلة ذكر الرجال من الانس ولا يلزم من هذا أن يقع إسم الناس والرجال عليهم مطلقا. وأنت اذا قلت إنسان من حجارة أو رجل من خشب ونحو ذلك لم يلزم من ذلك وقوع إسم الرجل والانسان عند الاطلاق على الحجر والخشب وأيضا فلا يلزم من إطلاق إسم الرجل على الجنى أن يطلق عليه إسم الناس وذلك لأن الناس والجنة متقابلان وكذلك الانس والجن فالله سبحانه يقابل بين اللفظين كقوله (يامعشر الجن والانس) وهو كثير فى القرآن. وكذلك قوله (من الجنة والناس) يقتضى أنهما متقابلان فلا يدخل أحدهما فى الآخر بخلاف الرجال والجن فانهما لم يستعملا متقابلين فلا يقال الجن والرجال كما يقال الجن والانس وحينئذ فالآية أبين حجة عليهم فى أن الجن لايدخلون فى لفظ الناس لأنه قابل بين الجنة

والناس فعلم أن أحدهما لا يدخل فى الآخر فالصواب القول الثانى وهو أن قوله (من الجنة والناس) بيان للذى يوسوس وأنهم نوعان إنس وجن فالجنى يوسوس فى صدور الانس والانسى أيضا يوسوس الى الانسى . فالموسوس نوعان إنس وجن فان الوسوسة هي الالقاء الخفى فى القلب وهذا مشترك بين الجن والانس وان كان إلقاء الانسي ووسوسته إنما هي بواسطة الأذن والجنى لايحتاج الى تلك الواسطة لأنه يدخل فى ابن آدم ويجرى منه مجرى الدم على أن الجنى قد يتمثل له ويوسوس إليه فى أذنه كالانسى كما فى البخارى عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ أنه قال « إن الملائكة تحدث فى العنان والعنان الغمام بالأمر يكون فى الأرض فتستمع الشياطين الكلمة فتقرها فى أذن الكاهن كما تقر القارورة فيزيدون معها مائة كذبة من عند أنفسهم » فهذه وسوسة وإلقاء من الشيطان بواسطة الأذن ونظير اشتراكهما فى هذه الوسوسة اشتراكهما فى الوحى الشيطانى قال تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً) فالشيطان يوحى الى الانسى باطله ويوحيه الانسى الى إنسى مثله فشياطين الانس والجن يشتركان فى الوحى الشيطانى ويشتركان فى الوسوسة وعلى هذا فتزول تلك الاشكالات والتعسفات التى ارتكبها أصحاب القول الأول . وتدل الآية علي الاستعاذة من شر نوعى الشياطين شياطين الانس والجن . وعلي القول الأول انما تكون الاستعاذة من شر شياطين الجن فقط فتأمله فانه بديع جدا . فهذا ما من الله به من الكلام علي بعض أسرار هاتين السورتين وله الحمد والمنة وعسي الله أن يساعد بتفسير على هذا النمط فما ذلك على الله بعزيز والحمد لله رب العالمين ونختم الكلام على السورتين بذكر

قاعدة نافعة

﴿فيما يعتصم به العبد من الشيطان ويستدفع به شره ويحترز به منه﴾

وذلك عشرة أسباب . أحدها الاستعاذة بالله من الشيطان. قال تعالى (وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم) وفى موضع آخر (إنه سميع عليم) وقد تقدم أن السمع المراد به ههنا سمع الاجابة لامجرد السمع العام . وتأمل سر القرآن كيف أكد الوصف بالسميع العليم بذكر صيغة هو الدال على تأكيد النسبة واختصاصها وعرف الوصف بالألف واللام فى سورة حم لاقتضاء المقام لهذا التأكيد وتركه فى سورة الأعراف لاستغناء المقام عنه فان الأمر بالاستعاذة فى سورة حم وقع بعد الأمر بأشق الأشياء على النفس وهو مقابلة إساءة المسيء بالاحسان اليه وهذا أمر لا يقدر عليه إلا الصابرون ولا يلقاه إلا ذو حظ عظيم كما قال الله تعالى . والشيطان لايدع العبد يفعل هذا بل يريه أن هذا ذل وعجز ويسلط عليه عدوه فيدعوه الى الانتقام ويزينه له فان عجز عنه دعاه الى الاعراض عنه وأن لايسيء اليه ولا يحسن فلا يؤثر الاحسان الى المسيء الا من خالفه وآثر الله وما عنده على حظه العاجل فكان المقام مقام تأكيد وتحريض فقال فيه (وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم) وأما فى سورة الأعراف فانه أمره أن يعرض عن الجاهلين وليس فيها الأمر بمقابلة إساءتهم بالاحسان بل بالاعراض وهذا سهل على النفوس غير مستعصى عليها فليس حرص الشيطان وسعيه فى دفع هذا كحرصه على دفع المقابلة بالاحسان فقال (وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم) وقد تقدم ذكر الفرق بين هذين الموضعين وبين قوله فى

حم المؤمن (فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير) وفى صحيح البخارى عن عدى ابن ثابت عن سليمان بن صرد قال « كنت جالسا مع النبي صلى الله عليه وسلم ورجلان يستبان فأحدهما احمرّ وجهه وانتفخت أوداجه فقال النبي صلى الله عليه وسلم إنى لأعلم كلمة لو قالها ذهب عنه ما يجد لو قال أعوذ بالله من الشيطان الرجيم (١) ذهب عنه ما يجد » ﴿ الحرز الثانى ﴾ قراءة هاتين السورتين فان لهما تأثيرا عجيبا فى الاستعاذة بالله من شره ودفعه والتحصن منه . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم « ماتعوذ المتعوذون بمثلهما » وقد تقدم أنه كان يتعوذ بهما كل ليلة عند النوم وأمر عقبة أن يقرأ بهما دبر كل صلاة . وتقدم قوله صلى الله عليه وسلم « إن من قرأهما مع سورة الاخلاص ثلاثا حين يمسي وثلاثا حين يصبح كفته من كل شيء » ﴿ الحرز الثالث ﴾ قراءة آية الكرسى ففي الصحيح من حديث محمد بن سيرين عن أبى هريرة قال « وكلنى رسول الله صلى الله عليه وسلم بحفظ زكاة رمضان فأتى آت فجعل يحثو من الطعام فأخذته فقلت لأرفعنك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر الحديث فقال اذا أويت الى فراشك فاقرأ آية الكرسي فانه لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربك شيطان حتى تصبح فقال النبى صلى الله عليه وسلم صدقك وهو كذوب ذاك الشيطان » . وسنذكر إن شاء الله تعالى السر الذى لأجله كان لهذه الآية العظيمة هذا التأثير العظيم فى التحرز من الشيطان واعتصام قارئها بها فى كلام مفرد عليها وعلى أسرارها وكنوزها بعون الله وتأييده. ﴿ الحرز الرابع ﴾ قراءة سورة البقرة ففى الصحيح من حديث سهل عن عبد الله عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا تجعلوا بيوتكم قبورا وأن البيت الذى تقرأ فيه البقرة لا يدخله الشيطان » ﴿ الحرز الخامس ﴾ خاتمة سورة البقرة فقد ثبت فى الصحيح من حديث أبى موسى (٢) الأنصارى قال « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة فى ليلة كفتاه » وفى الترمذي عن النعمان بن بشير عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إن الله كتب كتابا قبل أن

(١) في نسخة بحذف الرجيم والعمل على الرواية (٢) في نسخة ابن مسعود

يخلق الخلق بألفي عام أنزل منه آيتين ختم بهما سورة البقرة فلا يقرآن في دار ثلاث ليال فيقربها شيطان » ﴿ الحرز السادس ﴾ أول سوة حم المؤمن الى قوله (اليه المصير) مع آية الكرسي ففي الترمذي من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر عن ابن أبي مليكة عن زرارة بن مصعب عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال « قال رسول الله ﷺ من قرأ حم المؤمن الى (اليه المصير) وآية الكرسي حين يصبح حفظ بهما حتى يمسي ومن قرأهما حين يمسي حفظ بهما حتي يصبح » وعبدالرحمن المليكي وإن كان قد تكلم فيه من قبل حفظه فالحديث له شواهد في قراءة آية الكرسي وهو محتمل على غرابته ﴿ الحرز السابع ﴾ لاإله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير مائة مرة ففي الصحيحين من حديث سمى مولى أبي بكر عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال « من قال لاإله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قديرفي يوم مائة مرة كانت له عدل عشر رقاب وكتبت له مائة حسنة ومحيت عنه مائة سيئة وكانت له حرزاً من الشيطان يومه ذلك حتى يمسي ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به الا رجل عمل أكثر من ذلك » فهذا حرز عظيم النفع جليل الفائدة يسير سهل على من يسره الله عليه ﴿ الحرز الثامن ﴾ وهو من أنفع الحروز من الشيطان كثرة ذكر الله عز وجل. ففي الترمذي من حديث الحارث الأشعري أن النبي ﷺ قال « إن الله أمر يحيى بن زكريا بخمس كلمات أن يعمل بها ويأمر بني إسرائيل أن يعملوا بها وأنه كاد أن يبطيء بها فقال عيسي إن الله أمرك بخمس كلمات لتعمل بها وتأمر بني إسرائيل أن يعملوا بها فاما أن تأمرهم وإما أن آمرهم فقال يحيى أخشى إن سبقتني بها أن يخسف بي أو أعذب فجمع الناس في بيت المقدس فامتلأ وقعدوا على الشرف فقال إن الله أمرني بخمس كلمات أن أعمل بهن وآمركم أن تعملوا بهن أولهن أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وأن مثل من أشرك بالله كمثل رجل اشترى عبداً من خالص ماله بذهب أو

ورق فقال هذه داري وهذا عملي فاعمل وأدّ إليّ فكان يعمل ويؤدى إلى غير سيده فأيكم يرضى أن يكون عبده كذلك وأن الله أمركم بالصلاة فاذا صليتم فلا تلتفتوا فان الله ينصب وجهه لوجه عبده فى صلاته مالم يلتفت . وأمركم بالصيام فان مثل ذلك كمثل رجل فى عصابة معه صرة فيها مسك فكلهم يعجب أو يعجبه ريحها وإن ريح الصائم أطيب عند الله من ريح المسك . وأمركم بالصدقة فان مثل ذلك كمثل رجل أسره العدو فأوثقوا يده إلي عنقه وقدموه ليضربوا عنقه فقال أنا أفديه منكم بالقليل والكثير ففدى نفسه منهم . وأمركم أن تذكروا الله فان مثل ذلك كمثل رجل خرج العدو فى أثره سراعا حتى أتى على حصن حصين فأحرز نفسه منهم كذلك العبد لا يحرز نفسه من الشيطان إلا بذكر الله قال النبي صلى الله عليه وسلم وأنا آمركم بخمس الله أمرني بهن . السمع والطاعة . والجهاد . والهجرة . والجماعة فان من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه إلا أن يراجع . ومن ادعى دعوى الجاهلية فانه من حثاء جهنم فقال رجل يارسول الله وإن صلى وصام قال وإن صلى وصام فادعوا بدعوى الله الذى سماكم المسلمين المؤمنين عباد الله» قال الترمذى هذا حديث حسن غريب صحيح. وقال البخارى الحارث الأشعرى له صحبة وله غير هذا الحديث فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم فى هذا الحديث أن العبد لايحرز نفسه من الشيطان الا بذكر الله وهذا بعينه هو الذى دلت عليه سورة قل أعوذ برب الناس فانه وصف الشيطان فيها بانه الخناس والخناس الذى اذا ذكر العبد الله انخنس وتجمع وانقبض واذا غفل عن ذكر الله التقم القلب والقى اليه الوساوس التى هى مبادىء الشر كله فما أحرز العبد نفسه من الشيطان بمثل ذكر الله عز وجل ﴿ الحرز التاسع ﴾ الوضوء والصلاة وهذا من أعظم مايتحرز به منه ولاسيما عند توارد قوة الغضب والشهوة فانها نار تغلى فى قلب ابن آدم كما فى الترمذى من حديث أبى سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال «الا وان الغضب جمرة فى قلب ابن آدم أما رأيتم الي حمرة

عينيه وانتفاخ أوداجه فمن أحس بشيء من ذلك فليلصق بالارض» وفى أثر آخر «ان الشيطان خلق من نار وانما تطفأ النار بالماء» فما أطفأ العبد جمرة الغضب والشهوة بمثل الوضوء والصلاة فانها نار والوضوء يطفئها والصلاة اذا وقعت بخشوعها والاقبال فيها على الله أذهبت أثر ذلك كله وهذا أمر تجربته تغني عن اقامة الدليل عليه ﴿ الحرز العاشر ﴾ إمساك فضول النظر والكلام والطعام ومخالطة الناس فان الشيطان انما يتسلط على ابن آدم وينال منه غرضه من هذه الأبواب الأربعة فان فضول النظر يدعو الى الاستحسان ووقوع صورة المنظور اليه فى القلب والاشتغال به والفكرة فى الظفر به فمبدأ الفتنة من فضول النظر كما فى المسند عن النبي ﷺ انه قال النظرة سهم مسموم من سهام ابليس فمن غض بصره لله أورثه الله حلاوة يجدها فى قلبه الى يوم يلقاه أو كما قال ﷺ فالحوادث العظام إنما كلها من فضول النظر فكم نظرة أعقبت حسرات لاحسرة كما قال الشاعر

كل الحوادث مبداها من النظر * ومعظم النار من مستصغر الشرر
كم نظرة فتكت في قلب صاحبها * فتك السهام بلا قوس ولا وتر

وقال الآخر

وكنت متى أرسلت طرفك رائدا * لقلبك يوما اتعبتك المناظر
رأيت الذي لا كله أنت قادر * عليه ولا عن بعضه أنت صابر

وقال المتنبي

وانا الذى جلب المنية طرفه * فمن المطالب والقتيل القاتل

ولي من أبيات

يا راميا بسهام اللحظ مجتهدا * أنت القتيل بما ترمي فلا تصب
وباعث الطرف يرتاد الشفاء له * توقه أنه يرتد بالعطب
ترجو الشفاء باحداق بها مرض * فهل سمعت ببرء جاء من عطب
ومفنيا نفسه في أثر أقبحهم * وصفا للطخ بجمال فيه مستلب

وواهبا عمره فى مثل ذاسفها * لوكنت تعرف قدرالعمر لم تهب
وبائعا طيب عيش ماله خطر * بطيف عيش من الآلام منتهب
غبنت والله غبنا فاحشا فلو اسـ * ترجعت ذا العقدلم تغبن ولم تخب
وواردا صفو عيش كله كدر * امامك الوردصفوا ليس بالكذب
وحاطب الليل فى الظلماء منتصبا * لكل داهية تدن من العطب
شاب الصباوالتصابى بعدلم يشب * وضاع وقتك بين اللهو واللعب
وشمس عمرك قدحان الغروب لها * والضي فى الافق الشرقي لم يغب
وفاز بالوصل من قدفاز وانقشعت * عن افقه ظلمات الليل والسحب
كم ذا التخلف والدنيا قدار تحلت * ورسل ربك قدوافتك فى الطلب
مافى الديار وقدسارت ركائب من * تهواه للصب من سكنى ولا ارب
فأفرش الخد ذياك التراب وقل * ماقاله صاحب الاشواق في الحقب
ماربع مية محفوفا يطوف به * غيلان أشهى له من ربعك الخرب
ولا الخدود وان أدمين من ضرج ١ * اشهى الى ناظري من خدك الترب
منازلا كان يهواها ويألفها * أيام كان منال الوصل عن كثب
فكلما جليت تلك الربوع له * يهوى اليها هوى الماء فى صبب
أحيى له الشوق تذكار العهود بها * فلو دعا القلب للسلوان لم يجب
هذا وكم منزل فى الارض يألفه * وماله فى سواها الدهر من رغب
مافى الخيام اخو وجد يريحك ان * بثثته بعض شأن الحب فاغترب
واسر فى غمرات الليل مهتديا * بنفحة الطيب لا بالنار والحطب
وعاد كل أخي جبن ومعجزة * وحارب النفس لا تلقيك ٢ فى الحرب

---

(١) في القاموس تضرج الخد أحمار فالضرج الاحمرار

(٢) فى النهاية الحرب بالتحريك نهب مال الانسان وتركه لاشيء له فاطه حارب النفس لئلا تسلب الفضيلة أو رأس مالك وهو العمر

وخذ لنفسك نورا تستضيء به * يوم اقتسام الورى الأنوار بالرتب
فالجسر ذو ظلمات ليس يقطعه * الا بنور ينجي العبد فى الكرب

والمقصود أن فضول النظر أصل البلاء وأما فضول الكلام فانها تفتح للعبد أبوابا من الشر كلها مداخل للشيطان فامساك فضول الكلام يسد عنه تلك الأبواب كلها وكم من حرب جرتها كلمة واحدة وقد قال النبي ﷺ لمعاذ وهل يكب الناس على مناخرهم فى النار الاحصائد ألسنتهم .وفى الترمذى ان رجلا من الأنصار توفى فقال بعض الصحابة طوبى له فقال النبي ﷺ فما يدريك فلعله تكلم بما لا يعنيه او بخل بمالا ينقصه وأكثر المعاصى انما تولدها من فضول الكلام والنظر وهما أوسع مداخل الشيطان فان جارحتيهما لا يملان ولا يسئمان بخلاف شهوة البطن فانه إذا امتلىء لم يبق فيه ارادة للطعام وأما العين واللسان فلو تركا لم يفترا من النظر والكلام فجنايتهما متسعة الأطراف كثيرة الشعب عظيمة الآفات وكان السلف يحذرون من فضول النظر كما يحذرون من فضول الكلام وكانوا يقولون ما شيء أحوج إلى طول السجن من اللسان. وأما فضول الطعام فهو داع إلى أنواع كثيرة من الشر فانه يحرك الجوارح الى المعاصى ويثقلها عن الطاعات وحسبك بهذين شرا فكم من معصية جلبها الشبع وفضول الطعام وكم من طاعة حال دونها فمن وقى شر بطنه فقد وقى شرا عظيما والشيطان أعظم ما يتحكم من الانسان اذا ملأ بطنه من الطعام ولهذا جاء فى بعض الآثار ضيقوا مجارى الشيطان بالصوم وقال النبي ﷺ «ماملأ آدمي وعاء شرا من بطن» ولولم يكن فى الامتلاء من الطعام الا أنه يدعو الى الغفلة عن ذكر الله عزوجل واذا غفل القلب عن الذكر ساعة واحدة جثم عليه الشيطان ووعده ومناه وشهاه وهام به فى كل واد فان النفس اذا شبعت تحركت وجالت وطافت على أبواب الشهوات وإذا جاعت سكنت وخشعت وذلت . وأما فضول المخالطة فهى الداء العضال الجالب لكل شر وكم سلبت المخالطة والمعاشرة من نعمة وكم زرعت من عداوة وكم

غرست فى القلب من حزازات تزول الجبال الراسيات وهى فى القلوب لا تزول
ففضول المخالطة فيه خسارة الدنيا والآخرة وإنما ينبغى للعبد أن يأخذ من المخالطة
بمقدار الحاجة . ويجعل الناس فيها أربعة أقسام متى خلط أحد الأقسام بالآخر
ولم يميز بينهما دخل عليه الشر . أحدها من مخالطته كالغذاء لا يستغنى عنه فى
اليوم والليلة فاذا أخذ حاجته منه ترك الخلطة ثم إذا احتاج اليه خالطه هكذا على
الدوام وهذا الضرب أعز من الكبريت الأحمر وهم العلماء بالله وأمره ومكايد
عدوه وأمراض القلوب وأدويتها الناصحون لله ولكتابه ولرسوله ولخلقه فهذا
الضرب فى مخالطتهم الربح كله ﴿ القسم الثانى ﴾ من مخالطته كالدواء يحتاج اليه
عند المرض فما دمت صحيحا فلا حاجة لك فى خلطته وهم من لا يستغنى عن مخالطتهم
فى مصلحة المعاش وقيام ما أنت محتاج إليه من أنواع المعاملات والمشاركات والاستشارة
والعلاج للادواء ونحوها فاذا قضيت حاجتك من مخالطة هذا الضرب بقيت مخالطتهم
من ﴿ القسم الثالث ﴾ وهم من مخالطته كالداء على اختلاف مراتبه وأنواعه
وقوته وضعفه فمنهم من مخالطته كالداء العضال والمرض المزمن وهو من
لا تربح عليه فى دين ولا دنيا ومع ذلك فلا بد من أن تخسر عليه الدين والدنيا
أو أحدهما فهذا اذا تمكنت مخالطته واتصلت فهى مرض الموت المخوف . ومنهم
من مخالطته كوجع الضرس يشتد ضربا عليك فاذا فارقك سكن الالم . ومنهم
من مخالطته حمى الروح وهو الثقيل البغيض العقل الذى لا يحسن أن يتكلم
فيفيدك ولا يحسن أن ينصت فيستفيد منك ولا يعرف نفسه فيضعها فى منزلتها
بل ان تكلم فكلامه كالعصى تنزل على قلوب السامعين مع إعجابه بكلامه
وفرحه به فهو يحدث من فيه كلما تحدث ويظن أنه مسك يطيب به المجلس وان
سكت فأثقل من نصف الرحا العظيمة التى لا يطاق حملها ولا جرها على الأرض.
ويذكر عن الشافعى رحمه الله أنه قال ماجلس إلى جانبى ثقيل إلا وجدت الجانب

الذي هو فيه أنزل من الجانب الآخر * ورأيت يوما عند شيخنا قدس الله روحه رجلا من هذا الضرب والشيخ يحمله وقد ضعفت القوى عن حمله فالتفت إلىّ وقال مجالسة الثقيل حمى الربع ثم قال لكن قد أدمنت أرواحنا على الحمى فصارت لها عادة أو كما قال * وبالجملة فمخالطة كل مخالف حمى للروح فعرضية ولازمة . ومن نكد الدنيا على العبد أن يبتلى بواحد من هذا الضرب وليس له بد من معاشرته ومخالطته فليعاشره بالمعروف حتى يجعل الله له فرجا ومخرجا .

﴿ القسم الرابع ﴾ من مخالطته الهلاك كله ومخالطته بمنزلة أكل السم فان اتفق لآكله ترياق والا فأحسن الله فيه العزاء وما أكثر هذا الضرب فى الناس لا كثرهم الله وهم أهل البدع والضلالة الصادون عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الداعون الى خلافها الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا فيجعلون البدعة سنة والسنة بدعة والمعروف منكرا والمنكر معروفا إن جردت التوحيد بينهم قالوا تنقصت جناب الأولياء والصالحين وإن جردت المتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا أهدرت الأئمة المتبوعين . وان وصفت الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير غلوّ ولا تقصير قالوا أنت من المشبهين . وإن أمرت بما أمر الله به ورسوله من المعروف ونهيت عما نهى الله عنه ورسوله من المنكر قالوا أنت من المفتنين . وان اتبعت السنة وتركت ماخالفها قالوا أنت من أهل البدع المضلين . وان انقطعت الى الله تعالى وخليت بينهم وبين جيفة الدنيا قالوا أنت من الملبسين . وان تركت ماأنت عليه واتبعت اهواءهم فأنت عند الله من الخاسرين وعندهم من المنافقين فالحزم كل الحزم التماس مرضات الله تعالى ورسوله باغضابهم وان لاتشتغل باعتابهم ولاباستعتابهم ولا تبالى بذمهم ولا بغضهم فانه عين كمالك كما قال *

واذا أتتك مذمتى من ناقص * فهى الشهادة لى بأنى فاضل

وقال آخر

وقد زادنى حبا لنفسى أننى * بغيض الى كل امرىء غير طائل[1]

فمن كان بواب قلبه وحارسه من هذه المداخل الأربعة التى هى أصل بلاء العالم وهى فضول النظر والكلام والطعام والمخالطة واستعمل ماذكرناه من الاسباب التسعة التى تحرزه من الشيطان فقد أخذ بنصيبه من التوفيق وسد على نفسه أبواب جهنم وفتح عليها أبواب الرحمة وانغمر ظاهره وباطنه ويوشك أن يحمد عند الممات عاقبة هذا الدواء فعند الممات يحمد القوم التقى وفى الصباح يحمد القوم السرى والله الموفق لا رب غيره ولااله سواه

﴿ تم ﴾

تم الجزء الثانى من كتاب بدائع الفوائد
ويتلوه الجزء الثالث ان شاء الله تعالى أوله (فصل) الخ

---

(١) معناه غير كريم

فهرست الجزء الثانى من بدائع الفوائد

« للعلامة ابن القيم »

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

تم



الحمد لله رب العالمين * والعاقبة للمتقين * والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وامام المؤمنين * أما بعد فيقول محمد منير بن عبده أغا الدمشقي الازهرى مدير ادارة الطباعة المنيرية وصاحبها

قد تم بعون الله وتوفيقه طبع الجزء الثانى من كتاب بدائع الفوائد للامام أبى عبد الله شمس الدين المعروف بابن القيم الجوزية ويتلوه ان شاء الله تعالى الجزء الثالث وأوله فصل قوله عز وجل (ادعوا ربكم) الخ

هذا الكتاب تحت الطبع

الروض الباسم

في الذب عن سنة أبي القاسم

للامام العلامة النظّار المجتهد

أبي عبد الله محمد بن ابراهيم الوزير اليمانى

صاحب كتاب إيثار الحق على الخلق وغيره

المتوفي سنة ٧٧٥ هجرية

الجزء الاول

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه جماعة من العلماء بمساعدة

ادارة الطباعة المنيرية